

岩田諦靜 著

真諦の唯識説の研究

山喜房佛書林

はしがき

真諦が中国へ唯識説を将来したのは玄奘が護法の唯識説を請来するより約百年ほど前の時期であった。しかし、玄奘が『成唯識論』を訳出し、真諦が説いた摂論学派（宗）の教理を批判するに及んで、真諦の訳出論書に対する研究は廢れることになった。

その学問的な研究は昭和に至って宇井伯寿先生により注目されるにおよび真諦訳出の諸論書が見直され、漸く近代の学問対象として認識されるようになり、それより以後、諸の先師先学により真諦の訳出論書に対する考究が為されるようになったが、主流的な法相唯識説の研究に比すれば少量であると言えよう。

筆者は立正大学仏教学部卒業後、修士課程に進み勝呂信静先生のご指導を得て「阿摩羅識思想の研究」（主査金倉田照先生）と題して真諦の唯識説について纏め、更に、博士課程以後においても真諦の訳出諸論書を中心に唯識説の探究を続けてきた。その真諦唯識説の理解を筆者なりにまとめた成果が本書である。

本書は平成六年に立正大学へ提出した学位論文の主要部分を中心とし、その後の研究論文を移入したものである。論文の審査に当って頂いた主査勝呂信静・副査田賀龍彦・同浅井圓道の諸先生には心より感謝の言葉を申し上げます。

iii はしがき

このような本書を執筆することが出来たのは多くの先学の著書・論文等からの学恩によることは言うまでもないことである。研究成果を引用するに当っては十分な注意を払ったつもりであるが不注意によって欠落している部分についてはご寛恕を頂きたいと思う。筆者としては本書が真諦唯識説研究を志す者にいさかなりとも役に立つことを願うのみである。

最後になったが、勝呂信静先生には学部卒業論文作成の時から今日に至るまで常に公私に渡りご指導を頂いてきた。先生が益々ご健在でいらっしゃって、拙著を献ずることが出来るのは小生にとって大変な喜びである。また、身延山大学・立正大学において常に暖かい交遊とご指導を頂いている諸先生方に厚くお礼を申し上げたい。

山喜房佛書林社長 浅地康平氏には面倒な出版を引き受けて頂きいろいろとお世話になったことをお礼申し上げます。

なお、本書の出版に際して平成十五年度科学研究費補助金（研究成果公開促進費）の交付を受けたことを明記し関係各位に対し感謝を申し上げます。

平成十五年十二月十八日

著者しるす

真諦の唯識説の研究 目次

はしがき

略号・凡例

序 章

第一章 真諦訳『摂大乘論世親釈』における阿黎耶識説

はじめに

第一節 『摂大乘論世親釈』における此界無始時偈の解釈	五
第二節 『摂大乘論世親釈』における種子説	一五
第三節 『摂大乘論世親釈』における道後の真如説	三九
第四節 『摂大乘論世親釈』における阿黎耶の意味	五七
第五節 『摂大乘論世親釈』における心体の概念	六七
第六節 『摂大乘論世親釈』における阿陀那識説	七七
第七節 (付論) 真諦訳諸論書における阿黎耶識説	九三
第一項 『転識論』における阿黎耶識説	九三
第二項 『三無性論』における阿黎耶識説	一〇三
第三項 『十八空論』における阿黎耶識説	一〇八

第四項	『顯識論』における阿黎耶識説	一一
第五項	『決定藏論』における阿黎耶識説	一七
第二章	真諦の阿摩羅識説の思想	
	はじめに	
第一節	真諦の阿摩羅識説の考察	三五
第一項	阿摩羅識の原思想	三五
第二項	阿摩羅識の原語と意味	五九
第二節	『撰大乘論世親釈』における阿摩羅識説	九五
第三節	真諦による阿摩羅識説の概念	一五
第三章	真諦の訳出諸論書における三性説	
	はじめに	
第一節	唯識諸論書における三性説に関する形態	三〇
第二節	『撰大乘論世親釈』における三性説	四一
第三節	『撰大乘論世親釈』における変異の意味と三性説	七八
第四節	『転識論』における三性説	三一
第五節	『三無性論』における三性説	五五
第六節	『顯識論』における三性説	七九

第七節『仏性論』における三性説……………	三八九
第八節『中辺分別論』における三性説……………	四一三
第九節『十八空論』における三性説……………	四三三
おわりに……………	
索 引……………	

略号・凡例

印哲研 宇井伯寿『印度哲学研究』、岩波書店。

印仏研 『印度学仏教学研究』、日本印度学仏教学会。

大正蔵 『大正新修大蔵経』

北京版 『影印北京版西蔵大蔵経』、西蔵大蔵経研究会。

デルゲ版 『撰大乘論』、東京大学・東北大学所蔵、No.4048（東北目録）。

『撰大乘論世親釈』、東京大学・東北大学所蔵、No.4050（東北目録）。

序 章

瑜伽行唯識学派は大乗仏教を体系的に組織化したもので、それは中観学派と並び称される思想で、仏教教理を理解するために欠くことの出来ない学説であるとされる。

その唯識思想を理解するための必読の論書として久しく『成唯識論』が学ばれて来ていることは周知の通りである。玄奘（六〇二―六六四）によって顕慶四年（六五九）に『成唯識論』十巻が訳出されて以来、中国・日本において唯識思想を学ぼうと志す者は常にこの論書を所依としてきている。その結果として、玄奘以前に伝えられた瑜伽行唯識学派に関する論書は誤り多いものとして脇に置かれ忘れられてきたものである。

その代表的存在として、真諦（Paramārtha, 四九九―五六九）が居る。彼はインドから南海路を経て中国に入った唯識学者であった。彼は多くの瑜伽行唯識学派の論書を訳出し講義したのである。その中で、彼は無著の『摂大乗論』と無著の実弟である世親造の『摂大乗論釈』の思想を中心に中国へ伝道することを目的に入中国したとされる。その彼の思想を汲む学派は摂論宗と称されて、玄奘以前には広く知られていたのである。しかし、玄奘により彼以前の翻訳は誤り多いものとして退けられ、更に『成唯識論』を中心とする法相唯識説が盛んに学ばれることによって、真諦の伝えた『摂大乗論』を中心とした唯識説（摂論宗）は衰退して行ったようである。

そのような中で、真諦訳および彼の学説を比較的に重んじたものとして円測（六一三―六九六）の『解深密經疏』（七〇七―一七八一）が『摂大乗論釈略疏』を出すまで待たなければならなかった。その後、戒定（一一八〇五）が『二十唯識論帳秘録』を出して法相宗への批判的研究を行った時に真諦の学説が取りあげられている。

それからまた長く忘れられていたものを昭和になり、宇井伯寿氏が研究を行い『摂大乗論研究』など多くの真諦訳

の論書の解説を試みられた。その結果ようやくにして、真諦の訳出による諸論書が学者の注目する所となったのである。

宇井伯寿氏の『摂大乘論研究』は真諦訳出の『摂大乘論』が玄奘訳等他漢訳のそれらよりも原意を正しく表しているものとして、真諦訳の世親造『摂大乘論釈』（以下『摂大乘論世親釈』または『世親釈』と略称）を参照しながら研究したものであった。その他、真諦訳の『転識論』等の解説に対しても玄奘訳より真諦訳の方が原意に近いのではないかという立場を明らかにされた。これに対して、結城令聞氏は『世親唯識の研究』等で真諦訳を消極的に評価し、宇井説に対する強い反対の立場を表明された。しかし、上田義文氏は『仏教思想史研究』および『摂大乘論講読』などの研究において、真諦訳の評価については宇井説に従って積極的に認めながらも、その理解は宇井説を批判的に捉えた研究を明らかにされた。更に、長尾雅人氏は『摂大乘論―和訳と注解―』などの研究において、結城氏と同じ立場にあるように考えられる。

以上のように、真諦の訳出の唯識説の諸経論についての評価は両極に片寄ったものと成っているように考えられる。

真諦が伝播に努めたものとして『摂大乘論』とその世親造の『摂大乘論釈』をあげることができる。真諦が伝えようとしたものは世親造『摂大乘論釈』（『世親釈』）であったと考えられる。真諦はその翻訳に当たり『世親釈』の原型以上に一々文々に解説を加えたようである。その結果、現在伝えられる真諦訳『世親釈』は増広付加され、達摩笈多訳・玄奘訳・チベット訳の『世親釈』より二倍以上の分量になっている。その増広付加の部分には訳出時に新伝来の唯識説を訳場参席の門下の理解のために講義解説したものであり、真諦自身の唯識説が解説されていることは言うまでもないことである。『世親釈』に対する漢訳三本とチベット訳本との比較対照の研究として筆者は『初期唯識思想研究』において三性説を説く応知相勝品（所知相章）の比較対照を公表し、更にアラヤ識説を説く依止勝相品（所知

依章)について継続して公表している。更に依止勝相品に關してチベット訳和訳と真諦訳『世親釈』とを比較し、付加部分を公表している。真諦は中国における四大翻訳家の一人に目されているように多くの訳出論書があるが、それらの諸論書においても真諦の訳出態度は変わらず、翻訳時における講義解説が付加されている。その増広付加される真諦の唯識説は本来の唯識思想に仏性如来蔵思想を融合しようと試みたところにあると考えられる。それが後輩の玄奘に批判されたところである。ことに真諦には阿摩羅識説がある。阿摩羅識は、『瑜伽師地論』の部分異訳である『決定蔵論』に解説され、その外、真諦訳の諸論書にも見られる特徴である。

そこで以上のような近年の先輩諸氏の研究成果を踏まえながら、筆者は本書において、唯識思想の重要な学説である阿黎耶識説と三性説を中心に、更には真諦独自の学説である阿摩羅識説について、以下の順序で考察するものである。

第一章では「真諦訳『撰大乘論世親釈』における阿黎耶識説」に關して考察する。第一節では真諦訳『世親釈』における此界無始時を説く偈頌に対する解釈について世親の注釈に更に仏性如来蔵の性の五義による解説が付加されていることについて論ずる。第二節では真諦訳『世親釈』において唯識説による種子説と『仏性論』等に説かれる常樂我淨による種子説が解説されることについて論ずる。第三節では『法華玄義』によって「道後の真如」が九識と指摘されるが、その道後の真如の意味について考察する。第四節では『世親釈』において阿黎耶識の阿黎耶の意味をいかに論じているかを尋ねる。第五節では真諦訳『世親釈』における真諦の説く心体(識体)の概念について論ずる。第六節では阿陀那識について『世親釈』を中心に『解深密經』『瑜伽論』等によりその意味を論ずる。第七節「付論」では『世親釈』以外の真諦の訳出論書である『転識論』『三無性論』『十八空論』『顯識論』『決定蔵論』等における阿黎耶識説を考察する。なお、『転識論』は世親の『唯識三十頌』の異訳である。ことに『顯識論』には真諦独自の心識説が説かれていることを論ずる。

第二章では「真諦の阿摩羅識説の思想」について考察する。第一節「真諦の阿摩羅識説の考察」では第一項において阿摩羅識の原思想を関連する諸経論に尋ね、第二項では阿摩羅識の原語と意味を阿摩羅識が説かれている真諦訳出の諸論書を中心に論ずる。第二節では道後の真如を手掛りに『世親釈』の中に九識の意味を探究する。第三節では第一節と第二節との研究成果に基づいて、真諦による九識の意義を確認し、阿摩羅識の概念を明確にする。阿摩羅識と称する言語は真諦の唯識観によって創造された造語ではないかということを考える。

第三章では「真諦の訳出諸論書における三性説」について考察する。第一節では三性説の説かれている瑜伽行唯識学派の諸文献に解説されている三性説の形態が三相説から三性説へ移ったことを明らかにする。第二節では『世親釈』の真諦訳・達摩笈多訳・玄奘訳・チベット訳の四訳本の比較対照によって真諦訳の増広付加を明確にし、その中に真諦自身の三性説を尋ねる。第三節では『世親釈』釈広知勝相品に説かれる変異の意味と三性説との係わりを尋ねる。第四節では『転識論』における三性説と『唯識三十頌』における三性説を比較検討し論ずる。第五節では『三無性論』における三性説を論ずる。第六節では『顯識論』における三性説を論ずる。第七節では仏性如来蔵を説く『仏性論』における三性説を論ずる。第八節では『中辺分別論』における三性説を論ずる。依他性による虚妄分別が説かれている。第九節では『十八空論』における三性説を論ずる。『十八空論』は『中辺分別論』と関連するが別出して論ずる。

第一章

真諦訳

『撰大乘論世親釈』

における阿黎耶識説

はじめに

唯識説には中心の思想としてアラヤ識説がある。それは法相唯識説で伝えるように阿頼耶識を中心とする八識の構造で解説される。しかし、真諦の伝えた唯識説は八識説と九識説との二形式を用いて解釈されている。

玄奘は『成唯識論』を六経十一論の学説を中心に置き、しかも五姓各別説を認める編纂をしている。それに対して、真諦は『唯識三十頌』の異訳である『転識論』の中に『勝鬘經』を引用している。真諦訳『摂大乘論世親釈』の中に『宝性論』や『仏性論』に説かれる仏性如来蔵説が引用され重要な地位を占めていることが理解できる。それは摂論宗（学派）が説く九識説と深く係っている。そこで、八識説の体系の中心である第八阿頼耶識と九識説の体系における第八阿黎耶識と第九阿摩羅識との相違と類似などについて考察するものである。

本章では、その真諦訳『摂大乘論世親釈』を中心にして、真諦の八識説について特徴を探究し明らかにするものである。

『摂大乘論世親釈』を中心にして、第一節では、此界無始時偈における界 (dhatu) の解釈についてその特色を明らかにする。第二節では、真諦は唯識本来の種子説に仏性如来蔵説による種子説を付加していることを明らかにする。第三節では、『法華玄義』において九識の意味とされる道後の真如の意味について考える。第四節では、阿黎耶の意味について尋ねる。第五節では、心意識の心体について考える。第六節では、阿弥那識の働きについて考える。

更に、第七節「付論」真諦訳諸論書における阿黎耶識について考える。第一項では、『転識論』における阿黎耶識について見る。第二項では、『三無性論』における阿黎耶識と三無性説について見る。第三項では、『十八空論』における阿黎耶識を『中辺分別論』と対照しながら見る。第四項では、『顕識論』における阿黎耶識を見る。この論の阿黎耶識説は他の論書に比較して特色のあるものである。第五項では、『決定蔵論』における阿黎耶識説を『瑜伽論』

等のものとは照して解説する。

本章は、真諦訳の『世親釈』における付加増広の部分に訳者自身の学説を探究し、その特徴を明らかにすること
に努めたものである。

第一節 『摂大乘論世親釈』における此界無始時偈の解釈

一、此界無始時偈における界

真諦訳の『摂大乘論世親釈』（以下『世親釈』と略称）には、世親の注釈以外に翻訳者である真諦自身の解釈が増
 広付加されていることは既に明らかになっている。その中で、此界無始時偈の「界」(dhatu)の解説の特徴を考察す
 るものである。⁽¹⁾

真諦訳の『世親釈』の此界無始時偈に関する注釈部分には世親の注釈の外に真諦の解釈が付加されている。⁽²⁾以下に
 煩瑣であるが真諦の解釈部分によって真諦自身の説く所を考察するものである。⁽³⁾

真諦訳『摂大乘論世親釈』

論曰。

此界無始時

一切法依止、

若有諸道有

及有_レ得_二涅槃_一。

釈曰。

今、欲_二引_一阿含_中證_中阿黎耶識体及名_上。

チベット訳

〔論曰。〕

無始時來の界は一切法の等しく依止であって、

それが有る時に諸趣と涅槃を証得する、

と説かれる。

〔釈曰。〕

アーラヤ識があることの教証 (agama) は、世尊に

阿含謂大乘阿毘達磨、此中仏世尊説偈。：

復次、此界無始時、即是顯因。若不立因可言有始。一切法依止者、由「此識為一切法因」故、説一切法依止。若有諸道有、及有得涅槃者、此一切法依止、若有是道則有、果報亦有。由「此果報衆生受生、易可解」邪正兩説分別有異。

以上が、此界無始時偈とその世親の注釈である。この阿毘達磨經の偈頌は阿黎耶識存在の教証と如来藏存在の教証に用いられている。そのサンスクリット語文章は安慧造の『唯識三十頌釈』と、『宝性論』に見ることができる。参考までに記するものとする。⁽⁴⁾ 安慧の『唯識三十頌釈』では、次のようである。

anādikāliko dhātuh sarvadharmasamāśrayah |

tasmin sati gatih sarvā nirvāṇa adhigamo'pi vā |

これのチベット訳は『撰大乘論』では、次のようである。⁽⁵⁾

thog ma med pañi dus kyī dbyins, chos rnam kun gyi gnas yin te |
de yod pas na hgro kun dan, mya ñan hdas pañan thob par hgrur |

よって、彼の阿毘達磨〔經〕により最初に説かれた。「それは」「無始時來の界」といわれるところの偈頌にされている。「界」とは因のことである。「一切法の等しく依止である」とは、「無始時來の」因（界）であることから、一切法の依止であるという意味である。「それが有るから」とは、それは「一切法の等しく依止である」から「諸趣」であって、すべての生死輪廻の中に存在するのが趣である。ただ趣が存在しないことが涅槃でもある。それ（界）が存在するから雑染と涅槃とがあることになる。

更に、玄奘訳の『摂大乘論世親釈』では次のようである。⁽⁶⁾

無始時來界 一切法等依、

由_レ此有_レ諸趣_一 及涅槃證得。

この偈頌で、常に考察の対象となるのは「界」についてである。その界(dhātu)は、地・水・火・風の四大界、六境・六根・六識の十八界、欲・色・無色の三界などと使用される多義語である。この偈頌の「界」については「基因」、「依り所」の意味とされている。⁽⁷⁾更に、全体的なものの本質・要素をさし、その要素・成分を分類し種別する意味として、界に「本質・要素・構成」の意味があるとされる。⁽⁸⁾また、『瑜伽師地論』巻第五六では、界に因、種子、本性、種性、微細、任持の六義をあげている。⁽⁹⁾更に、チベット仏教では、dhātu「界」に kham, rigs, dbyangs の三義の訳語を用いて、dhātu の持つ語義の多様性を意識的に区別しているとす。⁽¹⁰⁾そして、kham は十八界、四大界と用いるような本質、要素の意味であり、rigs は如来蔵説、アラヤ識説で用いる性、因、種子の意味で、gotrs (種姓)と同義であり、dbyangs は金剛界、不可思議界と用いるような領域・依処の意味に使われていると指摘されている。⁽¹¹⁾

この偈頌のチベット訳を見ると『摂大乘論』と『唯識三十頌釈』は dhātu を dbyangs と訳し、『宝性論』では kham と訳されている。⁽¹²⁾先きの三様の訳語からは『宝性論』で rigs が使用されてもよかったのではないかと考えられる。偈頌の「界」について、世親は因(hetu)の義であるとする。これは真諦訳その他からも明白なように、「無始の時からアラーヤ識の界(因)である。」ということである。そこで、「界」は一切諸法が等しく所依とする依り所であり、その依り所を基盤として、または依り所としての根本の場を基として、六道生死の輪廻があり、その同じ依り所である場が等しく涅槃を証得する場所であると考えられたものであろう。ここで、果報(異熟)に由って衆生は生を受け、邪正両説の分別が有ることを説く。それは次の『仏性論』の如来蔵の五種の第五と関連するように考

られる。

この「界」の理解について、真諦訳は世親の注釈の前に「界の五義」を付加する。それは真諦訳の『仏性論』の「如来蔵仏性の五義」を注釈する箇所を簡潔にしたものと考えられる。少し長くなるが次に比較対照しよう。⁽¹³⁾

『摂大乘論世親釈』

阿含謂大乘阿毘達磨、此中仏世尊説_レ偈。此即此阿黎耶識界、以_レ解為_レ性。此界有_二五義_一。

一、体類義。一切衆生不_レ出此体類。由_二此体類衆生不_レ異_一。

二、因義。一切聖人法四念処等縁_二此界_一生故。

三、生義。一切聖人所得法身、由_レ信_二樂此界法門_一故得_二成就_一。

四、真実義。在_二世間_一不_レ破、出世間亦不_レ盡。

『仏性論』卷二

復次、仏性一切種相有_二十義_一。……中略……

謂_二如来蔵有_二五種_一。何等為_レ五。

一、如来蔵、自性是其蔵義。一切諸法不_レ出_二如来自性_一、無我為_レ相故。故説_二一切諸法_一為_二如来蔵_一。

二、者正法蔵、因是其蔵義。以下一切聖人四念処等正法、皆取_二此性_一作_レ境、未生得_レ生、已生得_レ滿。是故説名_二為_二正法蔵_一。

三、者法身蔵、至得是其蔵義。此一切聖人信_二樂正性_一、信樂願聞、由_二此信樂心_一故、令_レ諸聖人得_レ於四徳、及過_二恒沙数_一等一切如来功德_上故、説_二此性_一名_二法身蔵_一。

四、者出世蔵、真実是其蔵義。世有_二三失_一。一者対治、可_二滅盡_一故名為_レ世。此法則無対治故名_二出世_一。二、不_レ静住_一故名為_レ世。由_二虚妄因果報_一、念念滅不_レ住故。

五藏義。若応此法、自性善故成内、若外此法雖復、相應、則成殻故。

此法不爾故名出世。三由有倒見故。心在世間、則恒倒見、如下人在三界、心中決不得見苦法忍等。以其虛妄故名爲世、此法能出世間故、名真実、爲出世藏。

五者自性清淨藏、以秘密是其藏義。若一切法隨順此性、則名爲内、是正非邪、則爲清淨。若諸法違逆此理、則名爲外、是邪非正、名爲染濁。故言自性清淨藏。

故勝鬘經言。世尊、仏性者若如来藏、是正法藏、是法身藏、是出世藏、是自性清淨藏。

以上は『世親釈』の「界の五義」と『仏性論』の「如来藏仏性の五義」との比較対照である。『世親釈』は「界」を阿黎耶識の界と規定し、「一切衆生は此の体類を出ない」と説く、それに対して『仏性論』は、仏性の十義の中の自体相を説く中で、如意功德性を「如来藏の五義」で解説するものである。『世親釈』は『仏性論』の注釈を簡潔にしたものようであるが、その内容は大きく異なるものではないかと考えられる。その五義を比較考察すると、『世親釈』の「界の五義」は『仏性論』では「如来藏の五義」である。『世親釈』は「如来藏の五義」を唯識的にアレシした形式になっている。それについて次に検討しよう。まず『仏性論』の「如来藏の五義」は「阿黎耶識の界の五義」と説かれる。一、体類の義では、『仏性論』では「一切諸法は如来の自性を出でざる無我を相とする。その一切の諸法は如来藏である」と説いている。それを『世親釈』では「一切の衆生は体類を出でず。体類に由って衆生は異

ならず」と説いて、種類の平等性を説いている。種類とは如来蔵と無我相のことである。二、因の義では、『仏性論』では「一切の聖人の四念処等の正法は皆この性を取って、境と作すを以て未生は生ずることを得、已生は満ずることを得る」と説いている。それを『世親釈』では「一切の聖人の「正」法である四念処はこの界を縁じて生ずるが故に因の義である」と説いている。勿論のことであるが、「界」は阿黎耶識の界であり、「性」は如来蔵のことである。三、生の義では、『仏性論』では「一切の聖人は正性を信樂し、信樂を願ひ、開き、信樂心に由るが故に聖人は四徳と一切の如来の功徳とを得るためにこの性を説く」と説いている。それを『世親釈』では、「一切の聖人の所得の法身はこの界の法門を信樂することに由るが故に成就することを得る」と説いている。四、真実の義では、『世親釈』では、界は「世間に在って破せず、出世間にては尽きざる」ものであると説く。それに対して、『仏性論』では、世間に三失があるとして、(1) 対治と(2) 不静住と(3) 由有倒見との解釈がある。五、蔵の義では、『仏性論』では、「若し一切法が性に随順するときは内であり正であり清浄である。若し一切法が性に違逆するときは外であり邪であり染濁である」と説いている。それを『世親釈』では「若し法に應ずれば自性は善である故に内を成じ、若し法を外せば相応すと雖も殻を成ずる」と説いている。『仏性論』には続いて『勝鬘經』の説として、仏性は如来蔵であるとして五義の名称があげられるがそれは『宝性論』にもあげられている。⁽¹⁴⁾ この比較から明らかなように『世親釈』の「界の五義」は『仏性論』の「如来蔵仏性の五義」によって解釈したものである。しかし、「界の五義」は「如来蔵仏性の五義」を借用して阿黎耶識の界を解釈することによって、真諦は無著の『攝大乘論』およびその『世親釈』にも含まれなかった如来蔵仏性説を取り入れることを試みたものであり、それは五姓各別説を否定するもので、真諦独自の唯識説であると考えられる。

この「界の五義」に関して、同じく真諦訳の『顯識論』の「性の五義」をあげることができる。それについても考察しよう。『顯識論』の「性の五義」は三性三無性の「性」(svabhāva) についてのもので、此界無始時偈の界(dh

atū) や如来蔵仏性のものと趣きを異にしているように考えられる。次にその三性三無性における「性の五義」の解釈を取りあげ、考察しよう。⁽¹⁵⁾

一切諸法有三種性、一分別性、二依他性、三真实性。分別性者名言所顯諸法。依他性者一切諸法因果道理所顯。真实性者一切諸法如如性。分別者無相為其性、依他者無生是其性。

所言性者自有五義。一者自性種類義、一切瓶衣等不離四大種類義、同是四大性、是自自性義。

二者因性義、一切四念處聖法所緣道理、緣此道理能生聖法、亦是因義。

三者生義、若物無性、則性不可見、生義可見故、性訓生、五分法身是生性義。如来正説衆生信樂三種信、一信有真實道理、二信得五分法身功德、三自利利他德。備修五分〔法〕身、五分〔法〕身生、則顯至得性故、故五分法身生、以此為性義。

四不壞義、此性在凡夫不染、在聖不淨、故名不壞。

五秘密義、親近則行淨、乖違則遠離、此法難得幽隱故名秘密、則名藏義。

この『顯識論』の「性の五義」は、三性説の svabhāva (性、自性) に関する解釈であり、これまでの識界の五義や如来蔵仏性の五義と異なるものである。一では、『世親釈』は八識体の体類を説き、『仏性論』は如来蔵を説いたが、『顯識論』は svabhāva 「性・自性」(因縁所生のものとして存在する) として一切の瓶・衣等の四大種を説いている。界(dhātu)に四大種(四界)の意味を持たせることが有ることから、全く別の説明ではないことは理解できるが、前二者は「心」の内に關することであつたのに対して、心の外の所縁に對するものとなっている。二では、前二者と同じく四念處について説かれる。しかし、『世親釈』が「界を縁ずる」と説くのに對して、「聖法の所縁の道理」を説いている。三では、五分法身を得るために、『世親釈』は「此の界の法門を信樂するに由る」と説くのに對して、「三種の信生ずる」と説いている。この「三種の信」の解釈は前二者よりは詳しく説かれている。四では、前

二者が真実義として説いたが、『顕識論』は不壞義として、「性」は凡夫位に在っては不染であり、聖人位に在っては不淨であって、それは不染不淨である自性としての空性としての不壞として説かれる。五では、行は清淨であるが法は得難く幽隱であるから秘密と名づけ、藏の義であると解釈している。この『顕識論』の「性の五義」は「界の五義」と「如来藏仏性の五義」と同じ意味の箇所もあるが、その表現方法を異にする場合もある。

更に、真諦訳の『世親釈』には「界」の解釈がある。それは『宝性論』の無始世來性の偈の引用とされる。次にそれを比較対照しよう。⁽¹⁶⁾

真諦訳『摂大乘論世親釈』

一、約「此界」、仏世尊説、比丘、衆生初際不可了達。無明為蓋、貧愛所縛、或流或接、有時泥黎耶、有時畜生、有時鬼道、有時阿修羅道、有時天道。比丘、汝等如此長時受苦、增益貧愛恒受血滴。

二、「該当文なし」

三、由「此故、知「無始時」」。如經言、世尊、此識界是依、是持、是處、恒相應及不相離具、不捨智、無為恒

『究竟一乘宝性論』

以「是義」故、經中偈言。無始世來性、作「諸法依止」、依「性」有「諸道具」、乃証涅槃果。此偈明「何義」。

一、無始世來性者、如「經」説言、諸仏如来依「如来藏」説「諸衆生無始本際不可得」知故。

二、所「言」性者、如「聖者勝鬘經」言、世尊、如來說「如来藏」者、是法界藏、出世間法身藏、出世間上上藏、自性清淨法身藏、自性清淨如来故。

三、作「諸法依止」者、如「聖者勝鬘經」言、世尊、是故如来藏、是依、是持、是住持、是建立。世尊、不離、不

伽沙等数諸佛功德。世尊、非相应相離捨智有為諸法
是依、是持、是處故、言一切法依止。比丘、汝等
如此長時受_レ苦、增益貧愛恒受_二血滴_一。

四、如_レ經言、世尊、若如来蔵有由_レ不了故、可_レ言生死
是有_二故、言若有諸道有_一。

五、如_レ經言、世尊、若如来蔵非_レ有於_二苦無厭惡、於_二涅槃
無_二欲樂願_一故、言_二及有_レ得_二涅槃_一。

この『宝性論』は、真諦が中国に入る以前に、勒那摩提によって漢訳された（五〇八年）ものである。故に、真諦が漢訳の折に参照したことは十分に考えられる。

『宝性論』の無始世來性の偈は『摂大乘論』の偈頌と同一のものである。同一の偈頌が、一方ではアラヤ識存在の教証であり、他方では仏性如来蔵の存在の教証として採用されたことになる。本来のこの二つの思想は隔歴して説かれたもののようである。しかし、『楞伽經』等のように、この二つの学説を融和しようとした試みも見られる。真諦の学説も唯識思想を中心にして、仏性如来蔵説を取り入れようと試みたもので、その特徴は阿摩羅識説によく現われていると考えられる。⁽¹⁷⁾更に、チベット訳の『秘義分別撰疏』において、此界無始時偈を解説して、界を如来蔵として解釈している。これにより、真諦以外にもこの偈の界を如来蔵と見做すことがあったことがわかる。⁽¹⁸⁾それ故に、この

離智、不断、不脱、不異、無為不思議仏法。世尊、
亦有_二断脱異外、離離智有為法_一、亦依、亦持、亦住持
亦建立、依_二如来蔵_一故。^上

四、依_レ性有_二諸道_一者、如_レ聖者勝鬘經言、世尊、生死者
依_二如来蔵_一。世尊、有_二如来蔵_一故說_二生死_一。是名_二善
說_一故。

五、及_レ証_二涅槃果_一者、如_レ聖者勝鬘經言、世尊、依_二如来
蔵_一故有_二生死_一。依_二如来蔵_一故証_二涅槃_一。世尊、若無_二
如来蔵_一者、不_レ得_二厭_レ苦樂_一求_二涅槃_一、不_レ欲_二涅槃_一、
不_レ願_二涅槃_一故。^甲

「界」の解釈に、『宝性論』の如来蔵の解釈を識界として採用したものと考えられる。対照の便利から、『宝性論』の区分に従った。それについて以下に検討しよう。界の証明で、界は『宝性論』の如来蔵が、『世親釈』では同じく識界となっている。『世親釈』では、一では、その界は無明に蓋われ、貧愛に縛せられて、六道（六趣）を輪廻する因であり、長時に苦を受け、それを増益し貧愛して恒に血滴（五蘊身）を受ける所依処とされている。それは前述の種類の義を具体的に解釈したものとなっている。それに対して、『宝性論』では性（界）は如来蔵として説明されている。『仏性論』とも異っている。二では、この解釈は『宝性論』、『仏性論』にあるが、『世親釈』には該当の文章はない。三では、『世親釈』には如経言として経名を伏せているが、『宝性論』では『勝鬘經』の名前が上げられている。そこでは界（dhātu）が「性」と訳されている。如来蔵が識界と訳されて、その内容は同じ解釈となっている。四では、『世親釈』も『宝性論』も共に如来蔵に依って生死が有ることが説かれる。五では、『世親釈』では如来蔵が非有ならば厭悪（生死）することも無く、涅槃に欲楽願も無いことから涅槃を証得すると説いている。『宝性論』では如来蔵に依って生死が有り、涅槃を証得すると説いている。それは阿黎耶識説も如来蔵仏性説も共に dhātu（界、性）の中に生死輪廻と涅槃との相対するものの所依処を求めていることになる。

二、以解為性の理解

ここで「此阿黎耶識界、以解為性」の解釈の読み方に注意したいと思う。衛藤即応氏は「此の阿黎耶識の界なり。解を以て性と為す⁽¹⁹⁾。」と訓読し、「解」の注として普寂の『撰大乘論釈略疏』の説をあげている。それを『略疏』第一に見ると「初中、以性^レ釈^レ界、以解^レ為^レ性。是即如来蔵覺照之義与起信所說本覺大旨相似⁽²⁰⁾。」とある。これは如来蔵の種性の「性」(gotra)を以って「界」(dhātu)と解釈し、「解」を以って「性」(gotra)と為すと理解すればよいことになる。また、これについて、宇井伯寿氏は「界を以て解を性と為す」と読み、また「解を以て性と為すと

も解性ともなす」と解説している。²¹⁾ この「解」を解釈・解説・理解の解の意味として、先きの文章を「此の阿黎耶識の界を以て解〔釈〕して性と為す」と理解するか、または、「解を以て性と為す」と理解するかである。前者ならば『宝性論』より「性」(dhātu) は「界」(dhātu) の意味を示すということの問題はないように考えられるが、後者ならば「解」とは何を意味するのか問題となろう。しかし、これまで「解」を問題とした考察はないようである。

真諦自身が「解性」という訳語を使用しているところから、「解」を単なる解釈等の意味に用いたとは考えられないように思う。そのことに注目すると『世親釈』の序論部分の三蔵の注釈が注目される。真諦訳は阿毘達磨の四義の第四に「解」を説くからである。それに関して、修多羅の四義と共に、その箇所をあげると次のようである。²²⁾

修多羅四義者、一依、二相、三法、四義。能顯示此四義故名修多羅。依者是処人是用。依此三仏説修多羅故名依。相者謂真俗諦相故名相。法陰、界、入、縁性、諦、食、定、無量、無色、解説、制入、編入、助道、無礙辯、無諍等故名法。義者、所作事故故名義。生道滅惑是事。

阿毘達磨四義者、一對、二对、三伏、四解。……中略……解者、由阿毘達磨修多羅義易解故名解。

これによれば、阿毘達磨の四義の第四に「解」が説かれ、その内容は、阿毘達磨によれば修多羅の四義に通ずることであると理解できる。それは、玄奘訳では、「対故、数故、伏故、通故」²³⁾ 知名阿毘達磨。……中略……阿毘達磨亦名通法、由此能釈通素續故。」²³⁾ であり、真諦訳の「解」が「通」とあり、それは「通法」であり、釈通であると説いている。いま参考までに、チベット訳を見ると次のようである。²⁴⁾

[mñon par rtogs pa] ndo [D.123b] sdehi don hdis rtogs par byed pas na yan chos mñon paho 〓

〔通解 (abhisamaya) とは〕この修多羅蔵(経蔵)の〔四〕義を理解論証することが阿毘達磨である。

以上のことから、真諦訳の「解」とは、玄奘訳では「通」であり、「通法」であり、「通釈」である。チベット訳からも「解」は通解 (abhisamaya) のことである。このことから「解」は解釈または理解の意味と考えられる。このこ

とから、「解釈を以って性と為す」の意味と理解して、「[解性]とは「性を理解する」と言うことであり、その「性」
とは *gotra* (性) の意味と考えてみたいのである。

三、最清浄法界における法界

次に「最清浄法界」について考察しよう。その「法界」は「界」に對峙するものとしてあるように考えられる。そのような視点から「最清浄法界」について考察するものである。初めに、その説かれる箇所を次にあげる。⁽²⁶⁾

真諦訳『摂大乘論世親釈』

(A) 論曰。最清浄法界所流正聞熏習為種子故、出世心得生。

釈曰。欲簡異二乘所得法界故、最清浄法界。云何異二乘所得。此法界惑障及智障滅盡無餘故最清浄法界者、如理如量通三無性以、為其体。所流者、正説正法。謂十二部經。正聞者、一心恭敬無倒聽聞。從此正聞六種熏習義本識中一起。出世心若生、必因此得生。

チベット訳『摂大乘論』及び『世親釈』

〔論曰〕それは最も清浄なる法界より等流する正聞熏習の種子から〔出世間の心は〕生ずる。

〔釈曰〕「それは最も清浄なる法界より等流する正聞熏習の種子より〔出世間の心〕は生ずる」とは、声聞等より異なるものを生ずるとは「最も清浄なる法界より等流する正聞熏習」のことである。それ故に、〔仏世尊の証する〕最も清浄なる法界とは煩惱・所知の〔二〕障を断ずるものである。「それは最も清浄である〔法界より〕等流する」とは経等の教法である。法界より等流する経等の「正聞」とは、法界より等流する正聞のことである。その「正聞熏習」とは、

(B)論曰。出世最清浄法界流出故、雖復、世間法、成_レ出世心。

釈曰。出_二七種苦諦_一、滅_二三種集諦_一故名_二出世_一。謂_二無性真如本無_二染汚_一、後離_二三障垢_一故名_二最清浄_一。三乘道從_二此法_一生。故名_二為_二〔法〕界_一。是聞熏習、從_二最清浄法界_一流出故、不入_二本識性根_一。此顯_二法身_一為_二聞熏習因_一。聞熏習因異_二本識_一、聞熏習果亦異_二本識_一。聞熏習體与_二本識_一、為_レ同為_レ異。

如_二意識_一、雖是世間法、能通_二達四諦真如_一、對_二治四諦障_一、故成_二出世心_一。聞熏習亦爾、雖是世間法、以_二因果皆是出世法_一故、亦成_二出世心_一。

(C)世間離欲人於_二本識中_一、不靜地煩惱及業種子滅、靜地功德善根熏習圓滿、轉_二下界依_一成_二上界依_一、出世轉依亦爾。

由_二本識功能漸滅_一、聞熏習等次第漸増、捨_二凡夫依_一作_二聖人依_一。聖人依者、聞熏習与_二解性_一和合、以_レ此為_レ依。一切聖道皆依_レ此生。

(A)は、最清浄法界(chos kyi dbyings sin tu rnam par dag pa, suvisuddha-dharma-dhātu)を説くところである。玄奘訳はチベット訳と一致するので、真諦訳とチベット訳とを対照した。この対照から明らかなように真諦訳には多くのことが付加されて解釈されている。

この(A)の部分は、「どうして、一切種子の果報識(異熟識)は、不浄品の因を成じ、若しくは能く染濁を対治す

法界より等流する正聞の熏習である。次に、正聞である熏習とは正聞熏習のことである。その〔正聞の〕熏習はアーヤ識に在住してそれを因とする、それより出世間の心を起すことになる。

る出世間清淨心の因と作るか」という問に対する答えの部分である。その点では、「界」(Ghatā) が雑染の阿黎耶識の所依処であるのに対峙するものとして、清淨なる世間(世界)の所依処としての法界即ち最清淨法界が設定されたと考えられる。それは正聞熏習種子に依って出世間清淨心が成ずるものであり、その結果、最清淨法界が在ることになるからである。この法界は(一)二乘所得の法界とは異なるから、最清淨法界であると説く。それは惑障(煩惱障)と智障(所知障)を滅盡してその餘(他)の無いことであると説く。それは正聞熏習の種子の生ずるところであると説くものである。それに対して、更に真諦訳では、法界とは如理(根本智)・如量(後得智)である三無性の真如に通ずることを本体としたものであると解釈している。それについて、『略疏』は「如理如量唯是一真如故」と解説している。また真諦訳では、正聞とは、一心に恭敬して無顛倒に正法を聴聞することであり、その正聞は刹那滅等の六種の熏習に依るもので、それは阿黎耶識の中に生起すると解釈している。この法界について、真諦訳に「法界の五義」が解釈されており、「界の五義」と同じ意味として理解されているが、⁽²⁸⁾必ずしも同一ではないように考えられる。次に『世親釈』巻第十五、釈智差別勝相の「法界の五義」をあげると次のようである。⁽²⁹⁾

言諸仏法界者、欲顯法身含法界五義故、転名法界。五義者、

一性義。以無二我為性。一切衆生不_レ過_二此性_一故。

二因義。一切聖人四念処等法、緣_レ此生長故。

三藏義。一切虚妄法所_二隱覆_一、非_二凡夫_一乘所_二能緣_一故。

四真実義。過_二世間法_一、世間法或自然壞、或由_二対治壞_一、離_二此二壞_一故。

五甚深義。若_レ与_レ此相応、自性成_二淨善_一故、若_レ外不_二相応_一、自性成_二穀_一故。

この「法界の五義」は諸仏の法界のことであり、法身の法界である。その為に、先の「界の五義」と全く異なる内容と考えられる。すなわち、一性義では、無二我を性とすると説き、二因義では、一切の聖人の四念処等の法は此

の法界を縁じて成長すると説き、三藏義では、一切の虚妄法を隠覆する所であり、凡夫二乗の能く縁ずる所ではないものであると説き、四真実義では、世間法は自然に壊し、或は対治によって壊すという二壊を離れるものが法界であると説き、五甚深義では、法界の自性は淨善であると説いている。この「法界の五義」は先述した「界の五義」の解釈とは「界」としての共通性はあるが、その内容は非常に異なっていると考えられる。

次に、(B)の箇所の最清淨法界の解釈について見てみよう。この箇所の解釈は真諦訳だけにあるものである。ここでは三無性の真如と三障垢を離れた所とを最清淨法界であるとする。また、三乗道はこの法界より生ずるとは唯識説に説く一乘方便三乘真実の意味と考えられる。この最清淨法界は阿黎耶識の性(界)に摂められないことを明らかにしている。五分法身は聞熏習の因果となるが、それは本識阿黎耶識と異なるものであった。意識は世間法の中のものであるが、四諦の真如に到達し、四諦の障を対治するが故に、出世間心を成ずると説いている。聞熏習も同じで、世間法であっても因果皆是れ出世間法であるから出世間心であると説いている。この(B)の箇所の直前に、真諦訳の『世親釈』だけに聞熏習についての解釈が付加されている。そこで、真諦は、(1)信樂大乘である大淨の種子、(2)般若波羅蜜である大我の種子、(3)虚空器三昧である大樂の種子、(4)大悲である大常の種子と四法である常樂我淨の五分法身の種子の四徳が円成した時に本識阿黎耶識はすべて滅盡すると解釈している。

三無性の真如について、真諦は『世親釈』巻第十五で、「二空所顯の三無性の真如を性と名け、この性に由って十度十地を修するを行と名け、此の行を修するに由って、究竟して常樂我淨の四徳を證得するを果と名く。」と解釈している。そして、それを「法界の真如」⁽³¹⁾とも解釈している。

(C)の箇所は、転依を説く所である。この箇所の解釈も真諦訳だけにあり、真諦が、「界」と「法界」との和合を表明した箇所である。それによれば、世間の離欲の人が本識の中に於いて不静地の煩惱と業の種子とを滅し、静地の功德善根の熏習が円満に成った時、下界の依を転じて上界の依を成ずるように、出世間の転依も成ずることが出来る

と解釈している。そして更に、本識阿黎耶識の機能が漸くに減ずるに従って、聞熏習等が次第に漸々に増すことになる。それは凡夫依を捨てて聖人依を作すことであると解釈する。そしてその聖人依とは聞熏習と解性と和合したところを所依としている。⁽³²⁾ここで説く「聞熏習」とは先述した最清浄法界より等流した所の正聞熏習のことであり、「解性」とは「性を解する」と訓じて、しかも『宝性論』における如来藏性の五義と、『仏性論』における如来藏仏性の五義などにより「界」(dhatu)は「性」(gotra)と理解できるということである。故に解性は如来藏仏性を意味する tathagata-gotra であり、buddhātva であると考えられる。

(C) の箇所の転依と聖人依の解釈に関連して、真諦訳の『決定藏論』の次の解釈を見てみよう。⁽³³⁾

(A) 得真如境智増上行故、修習行故、断阿羅耶識即転凡夫法阿羅耶識滅。此一切煩惱滅。阿羅耶識対治故阿摩羅識。

(B) 阿羅耶識而是一切煩惱根本不為聖道而作根本、阿摩羅識亦復不為煩惱根本、但為聖道得道得作根本、阿摩羅識作聖道依因不_レ作生因。

この『決定藏論』に解釈する阿摩羅識は『世親釈』に説く聖人依に相当するものと考えられる。それは阿摩羅識の内容として正聞熏習と解性とが和合したものとも考えられる。しかし更に、阿摩羅識は聖道の依因となるが、生因とはならない性格であることを明確にしている。

四、おわりに

此界無始時偈の「界」について、真諦訳『世親釈』は本来の世親の注釈以上に『仏性論』と『宝性論』とによって、二種類の「界の五義」を付加増広し解釈している。しかし、それは『仏性論』と『宝性論』との「如来藏仏性の五義」説を、そのままに唯識説の中に採用したのではなく、唯識説による「界の五義」説へと改革していることに十

分注目すべきである。そこでは、一切衆生は阿黎耶識の体類を出ないものであると説かれ、また、無明に蓋われ、貧愛に縛られ、六道を輪廻する阿黎耶識を「界の五義」に依って説かれることから理解できる。それは『世親釈』の「界の五義」と「法界の五義」とを「如来藏仏性の五義」と同じ意味にとらえることは、真諦の意志に反するものと考えられる。真諦は従来の阿黎耶識説の中に如来藏仏性説を摂入するに当り、唯識説化した界の五義説を採用したものと考えられる。それが真諦独自の阿黎耶識の基本とも考えられるのではなからうか。真諦は二種類の「界の五義」による新しい阿黎耶識の意義内容を「解性」と称したものと考えられよう。

阿黎耶識の「界」を世間法とするのに対して、最清浄の「法界」を出世間法であると説いている。その「法界」について「法界の五義」説がある。それは諸仏の法界、法界の真如とも説かれるように出世間法であって、世間法の「界の五義」と區別すべきと考えられる。『摂大乘論』では正聞熏習の種子の等流するところに最清浄法界があると説くのであるが、真諦はそれに如来藏仏性の「界の五義」の意味を摂する「解性」を加えている。更に、三無性の真如も最清浄法界とする。そのような最清浄法界を聖人依であると説いている。その聖人依とは「解性」のことであり、『決定藏論』等に説く阿摩羅識を意味するもののようにも考えられるのである。

注

(1) 佐々木教悟「無始来の界について」(『大谷学报』一三卷四、一九四二年)二九七―三二五頁。

武田紹晃「摂大乘論に於ける聞熏習論」(『竜谷大学論集』三三九卷、一九五〇年)七六―八七頁。

水谷幸正「Chaitanyogtra」(『仏教大学研究紀要』三六、一九五九年)四四―六三頁。

鍵主良敬「自性清浄心の背景」(『仏教学セミナー』第二八号、一九七八年)一四―三一頁。

勝又俊教「如来藏思想と阿頼耶識思想との交流」(『宗教研究』一一三卷、一九四三年)二二八―二四三頁。

上田義文『仏教思想史研究』(永田文昌堂、一九五一年)二四四―二五五頁。

高崎直道『如来藏思想の形成』（春秋社、一九七四年）三五〇—三五三頁。

(2) (1) 同。

(3) 拙論『世親造『撰大乘論釈』所知依章の漢藏対照(一)』（『法華文化研究』第十八号、平成四年）二八—三〇頁。

(4) Sylvain Levi "Vijñaptimātrāsiddhi" (Paris, 1925) p.37

中村瑞隆『梵漢対照・究竟一乘宝性論研究』（山喜房仏書林、昭和四十六年）一四一—一四二頁。

(5) (3) 同。

(6) (3) 同。

(7) 長尾雅人『撰大乘論——和訳と注解(上)』（講談社、昭和五十七年）七五—七九頁。

(8) (1) の水谷氏論文参照。

(9) 『瑜伽師地論』卷第五六、大正蔵三十、六一〇a。

(10) (1) の水谷氏論文参照。

(11) 寺本婉雅『安慧造・唯識三十論疏』（国書刊行会、昭和五十二年）一〇二頁。(3) 拙論参照。

(12) 中村瑞隆『藏和对訳・究竟一乘宝性論研究』（鈴木学術財団、一九六七年）p.14 & 14~15。

(13) 『仏性論』卷第二、大正蔵三十、七九六b。

(14) (4) 中村瑞隆『宝性論研究』一五〇—一五二頁。

如是此如来蔵以法界蔵故。身見等衆生不能得見。已説以身見相对治真実法界未現前故。

又如_レ是出世間法身如来蔵非顛倒境界。已説以無常等世間法对治 出世間法界未現前故。

又如_レ是自性清浄法界如来空蔵非散乱心失空衆生境界。已説以煩惱垢客塵染空自性清浄功德法不相捨離 出世間法身得_レ名故。

(15) 『顯識論』（宇井伯壽『印度哲学研究』六、岩波書店、昭和四十年）三七四頁。

(16) (4) 中村瑞隆『宝性論研究』一四二—一四四頁。(6) 高崎本参照。(3) 拙論、三十頁。

(17) 拙論『真諦の阿摩羅識説について』（『鈴木学術財団研究年報』8、一九七二年）四六—五六頁。

(18) 下川辺季由『世親釈『撰大乘論』管見』（『法華文化研究』第二十七号）、五五—五六頁。

(19) 衛藤即応訳『撰大乘論世親釈』（『国訳一切経』瑜伽部九、大東出版社）十二頁。

- (20) 普寂『摂大乘論略疏』（『日本大蔵経』第五十巻）、一七二頁下。
- (21) 宇井伯寿『摂大乘論研究』（岩波書店、昭和四二年）二二—二二二頁。（1）上田本参照。
- (22)、(23)、(24)、(3)拙論、十一—十二頁。
- (25) (1)水谷幸正論文、四九頁。吉元信行「アビダルム教における処・界の建立と八句義」（『大谷学報』七四巻二号、平成六年）三頁。
- (26) 『摂大乘論世親釈』巻第三、大正蔵三十一、（A）一七三b、チベット訳デルゲ版、1093—4。（B）一七四a。（C）一七五a。
- (27) (20)『略疏』二〇〇頁下。
- (28) (1)の各論文参照。
- (29) (26)同、巻第十五、二六四b。
- (30) (26)同、巻第十五、二六四c。
- (31) (26)同、巻第十五、二六四a。
- (32) (21)同、三四一頁。
- (33) 『決定蔵論』（『印度哲学研究六』岩波書店）五六〇頁、五六四頁。

第二節 『摂大乘論世親釈』における種子説

一、はじめに

智顗の『法華玄義』において、真諦訳の『摂大乘論世親釈』の中に二種類の種子説が説かれていることを伝えている。その一は唯識説本来の説であり、その二は真諦訳が翻訳の時に増広付加した部分に見られる真諦独自の種子説と考えられるものである。それは『法華玄義』巻第五下に次のように説かれている。⁽¹⁾

若阿黎耶中、有_二生死種子_一、熏習増長即_二分別識_一。若阿黎耶中、有_二智慧種子_一、聞熏習増長即_二転依成道後真如_一名_二為_二淨識_一。若異_二此両識_一、祇是阿黎耶識。

この解説は真諦が称えた九識の理解を説く箇所である。阿黎耶識の中に生死の種子があつて熏習が増長すれば分別識を成ずると説くものは本来の唯識説に属するものである。それに対して、阿黎耶識の中に智慧の種子があつて聞熏習が増長すれば道後の真如を成ずる、名づけて淨識となすと説くのは本来の唯識説のものではなく、真諦自身の学説であると考えられる。それ故、以下に、それらの種子説について考察するものである。

二、種子の六義説と生死の種子

はじめに、『法華玄義』において「若し阿黎耶識の中に生死の種子があつて、熏習が増長すれば分別識を成ず」と解説していることについて考察しよう。

唯識説における種子説としては、種子の六義説があり、種子の熏習について所熏の四处と能熏の四处との説があ

り、本有種子・新熏種子による五姓各別説等があげられよう。それらの種子説の中でも種子の六義説は中心的な説である。

その種子の六義説に関連して生死の種子と分別識が説かれるものと考えられる。そこで種子の六義について、真諦訳の『撰大乘論世親釈』(以下、『世親釈』と略称)の解釈を見てみよう。⁽²⁾

真諦訳『世親釈』釈依止勝相品卷第三

釈曰。…一切種子有六種者、如此内外種子不過六種。

何者為六。念念滅者、此二種子剎那剎那滅、先生後滅無有間故、此法得成種子。何以故、常住法不成種子、一切時無差別故。是故、一名念念滅。俱有者、俱有則成種子。非過去未來及非相離。是時、種子有即此時、果生。是故、二名俱有。隨逐至治際者、治謂金剛心道。阿黎耶識於此時、功能方盡故名際。外種子至果熟及根壞時、功能則盡。是故、三名隨逐至治際。決定者、由此決定不從一切、一切得生。因果並決定。若是此果種子、此果、得生。是故、四名決定。觀因緣者、由此此種子觀別因緣方復生果。是故、非一切時、非

チベット訳『世親釈』

〔釈曰。〕…このように一切の種子には六種がある。

また、それらは、(1)「剎那〔滅〕」とは、また二「の種子」が間断無く生じ滅するが故と、種子の自性は常〔住〕を認めないが故と、並に一切の時に差別がないとの故である。(2)「俱有」とは、過去に非ず、未来に非ず、差別に非ざるにより種子のある時に、そこに果が生ずる。(3)「それは恒に随って転ずる」とは、それはアーラヤ識の所依であるとは、対治が生ずるまでである。また外「の種子」の根のあるまでと、(D・一三三b)「果の熟してあるまでである。また、(4)「決定」にして、一切の種子から一切が生ずることはなくして、別々(またそれぞれ)に決定して、その種子からそれが生ずる。(5)「縁を持

一切生。是時、若有因、是時因得生。是故不恒生。若不観因、而成因者、則一因為一切果因。以観因縁成故、不漫為因。是故、五名観因縁。能引顯自果者、是自種子能引生自果。若阿黎耶識能引生阿黎耶識果、如穀等種子能引生穀等果是故、六名能引顯自果。如此六種是因果生義。

この種子の六義の注釈は真諦訳とチベット訳とその外の達磨笈多訳・玄奘訳とも共にほぼ同じ内容である。漢訳としては玄奘訳の方が分かり易いようである。

真諦訳によれば(一)「念念滅」(玄奘訳「刹那滅」とは、二つの種子が刹那刹那に滅し、先の種子が滅し、後の種子が生じて間断が有ることなく相続する。そのように法(存在)として種子があると説いている。その理由として、常住の法の種子の成立を認めないのは、常住の法の種子を認めると一切の時に差別がないことになり、種子の刹那滅が否定されることになるからである。種子は刹那刹那に生滅変化する有為法のものであることから、万有発生の原因となることが出来ると説いている。(二)「俱有」(玄奘訳「果俱有」とは、二つの種子が俱に有ることによって種子が成ずと説く。それは時に種子の因があれば、その時に種子の果が生ずるものであると説いている。種子の因と果が同時同処に俱有して生ずることを説いたものである。これは種子生現行の同時因果を説く説であるとされる。(三)「隋逐至治際」(玄奘訳「恒隋転」とは、種子は前の種子が行った所へ後の種子が隋逐して間断転易することなく恒に一類相続して対治としての金剛心の道に至るまで続くものであると説く。阿黎耶識は金剛心の道(究竟位)

つ」とは、一切の種子から一切が生ずるのではなくくして、縁を得る時にそれ(果)が生ずるのである。(6)「自の果により成ずる」という中で、自の種子により自の種子の果を生ずる。アーラヤ識によりアーラヤ識性を「生ずると同じく」、穀により穀性を生ずる。このように、応に「自の」種子により「自の」果が生ずる「意味を現わす」。

に至って機能がまさに尽きることを際（究極）と説いている。これは前の種子が後の種子を生ずるという異時因果である種子の自類相続を意味するものであると説くのである。（四）「決定」（玄奘訳「性決定」）とは、種子の自性は決定していて、他からの影響に従って変化することなく、種子の自性そのままの果を生ずるものと説く。種子の因と果とは同性であると説くものである。若し果の種子ならば、その結果も、同じ果の種子を得るものでなければならぬ。それは善性の種子の因からは決定して善性の種子の果が生ずることを説くものである。善性の種子の因からは悪性や無記の種子の果が生ずることは認められないのである。この種子の性質の不変性の考えは本有種子の不変性の考え方であり、ここに五姓各別説が生ずることになると考えられるが、真諦はそれに関してはなにも説いていない。しかし、真諦は『世親釈』の中に『仏性論』等の仏性如来藏性説を採用することから、真諦は五姓各別説を否定する立場にあったように考えられる。（五）「観因果」（玄奘訳「待衆縁」）とは、この種子は別の因果を観ずることによって果を生ずる。その故に一切の時（同時）、一切のもの（同処）に生ずるものに非ずと説く。因縁を観じたその時に種子の因があれば、その時に種子の因が生ずることを得ると説く。その故に、常にこの種子が生ずるものではないと説いている。もし因を観ずることなく、因を成ずれば、一因は一切の果の因となることになると言う過ちに落ちることになる。故に、種子の因の発生には因縁を観ずることが必要となると説かれる。（六）「能引顯自果」（玄奘訳「引自果」）とは、自の種子は能く自の種子の果のみを引生すると説く。もし阿黎耶識の種子ならば、能く阿黎耶識の種子の果のみを引生するものであると説く。例えば、それは穀麦等の種子は穀麦等の果を引生すると同じであると説いている。

この種子の六義に関して、真諦訳だけに更に次のような解説がある。⁽³⁾

以阿黎耶識具前六義。一念念生滅。一与三起識俱有。三隨逐乃至治際窮於生死。四決定為善惡等因。五觀福非福不動行為因、於愛憎二道成熟為道体。六能引顯同類果。一切生起識、雖具六義得為種子。

但与熏習四義相反。由阿黎耶識具種子六義、及熏習四義故、能受熏習、轉為種子。余識則不爾。

この解説は種子の六義は阿黎耶識によって説かれることを明らかにしている。その種子は（一）念念に生じ滅するものであり、（二）生起の識と俱有するものであり、（三）随逐して治際（究竟位）に至るまで生死を窮めるものであり、（四）決定して善惡無記の因となるものであり、（五）福非福不動の行を觀じて因となし、愛憎の二道を成熟して道体となるものであり、（六）能く同類の果を引顯するものであると解説している。この解説は、種子は刹那刹那に生じ滅する生起の識（前六識）と俱有するものであり、究竟位の悟りに至るまで生死輪廻するものであり、善惡無記の因となるものであり、福非福不動の行（業）である福業（願界の善業にて樂果を招く）と非福業（欲界にて惡行を招く）と不動業（色・無色二界の禪定の意業）を觀じて愛憎の二道を俱うものであると説いている。そして、一切の生起識（前六識）は種子の六義を俱うが熏習の四義とは相反する。これに対して、阿黎耶識は種子の六義と熏習の四義を俱うことから能く熏習を轉じて種子と為すと説いている。

この生起識に関するものとして、『法華玄義』における分別識がある。それに関して『世親釈』の真諦訳だけに次のような解説がある。

『世親釈』釈依止勝相品卷第三⁽⁴⁾

論曰。所余識異阿黎耶識謂生起識、一切生处及道、应知、是名受用識。

釈曰。此六識云何說名生起識。自有三義。本識中種子、由此識生起故。此六識是煩惱業緣起故。一「者」能熏習本識、令成種子。種子自有二能、一能生、二能引。由此二能、六識名生起。由果有三能故、因得二名。二者、本識中因熟時、六識隨因生起、為受用愛憎等報故、此識名生起識、亦名受用識。由宿因所生起、令受用果報故、得生起受用二名。此生起識一切受身四生、六道处能受果報故、应知此名受用識。此受用識相貌云何。

論曰。如中辺論偈說。

一説名縁識、二説名受識。

了受名分別、起行等心法。

釈曰。一説名縁識者、阿黎耶識は生起識因縁故、説名縁識。二説名受識者、其餘諸識前説名生起識、今説名受識。能縁塵起、於一一塵中能受用苦樂等故名受識。即是受陰。了受名分別者、此三受若
有別心能了別、謂此受苦、此受不苦不樂。此識名分別識。即是想識。起行等心法者、作意等名起行。謂此
好、彼惡等思故名作意。此作意能令心捨此受彼故名起行。起行即是行陰。六識名心、從此初心生後三
心故名心法。

真諦はこの箇所で前六識は生起識であり、また受用識であり、それは分別識であると解説する。それによれば、前六識を生起識と名け、それに二義があると説く。その一は本識阿黎耶識の中の種子は前六識によって生起（現行）する義があり、その二は前六識は煩惱業の縁起の義があると説いている。その一は能く本識阿黎耶識を熏習して種子を成ぜしめる。その種子に自から二能（二つの働き）があり、一は能生であり、二は能引である。この能生・能引の二能によって前六識を生起識と名づけるのであり、その果に二能がある故に因にも二名を得ると説いている。その二は本識阿黎耶識の中の因（種子）の熟する時、前六識は因に随って生起して、愛憎等の報を受用する為に前六識を生起識と名づけ、また受用識と名づけると説く。その阿黎耶識の中の宿因の生起する所によってその果報を受用せしめることから生起識と受用識との名称を得ることになる。それによって生起識は一切の受身する四生と六道との処であり、能く果報を受用するが故に受用識と名づけると説かれている。更に、『中辺分別識』の偈頌に対して、真諦訳は生起識と受用識によって縁識を生起識に、受識を受用識に解説を加えている。「了受名分別」を三受の了別として、受の苦、受の樂、受の不苦不樂の三受を了別する心を分別識と名づけている。この分別識は『法華玄義』において

「阿黎耶識の中に生死の種子が有って熏習が増長すれば分別識を成ず」と説かれている分別識の意味を理解できる箇所とも考えられる。

この『中辺分別論』の偈頌に対する解説は、真諦訳の『中辺分別論』巻上にも見ることができる。⁽⁵⁾しかし、その箇所には生起識、受用識、分別識の名称は見ることができない。分別識については真諦訳の『顕識論』にも解説がある。⁽⁶⁾

この阿黎耶識の中の種子の生起識と受用識の働きとしての分別識は五蘊身による前六識の働きを中心に見たものであり、それは唯識説の方面からの説であると考えられる。それは次の真諦訳『世親釈』釈依止勝相品卷第三の解説によって明らかである。⁽⁷⁾

論曰。不受相者、名言熏習種子。

釈曰。此本識在「生死中」受用無_レ尽、同業種子。由_レ是有_二相統不_レ断因_二故、不受相。不受相其体云何。謂名言熏習種子。先以_二音声_一目_二一切法_一為_レ言。後不_レ発_レ言直以_レ心縁_二先音声_一為_レ名。

この真諦自身の解説によって『法華玄義』における「阿黎耶識の中に生死の種子が有って、熏習が増長すれば分別識を成ず」という解説が可能になるのではないかと考えられる。「同業の種子」とは「生死の種子」のことであり、「分別を以て性と為す」とは分別識のことであると考えられる。

以上のことから、『法華玄義』が解説する阿黎耶識の中に生死の種子説の意義内が理解されるものである。それは明らかに唯識説における種子説の範囲の中のものと考えられる。

三、智慧の種子

次に、『法華玄義』の中で「若し阿黎耶識の中に智慧の種子が有って、聞熏習が増長すれば、即ち依を転じて、道

後の真如を成ずるを名けて淨識と為す」と解説していることについて考察しよう。この「智慧の種子」という表現は、先の生死の種子と異なり、そのままの表現としては『世親釈』に解説されなていないものである。唯識説における種子説は種子の六義説によって、その働きの性質が規定されていると考えられる。それに対して、この智慧の種子は種子の六義説とも異なる性質のものと考えられる。それは仏性如来蔵性の性質を持ったものと考えられるからである。しかし、真諦自身の解説の中には智慧の種子と称する表現ではなく、智顗が『法華玄義』において撰大乘の人の伝える説として伝えているものである。それは、もしかすると、智顗は早い時期に散逸したとされる真諦の『九識義記』二巻を見ているか、またはその内容を伝え聞いていたかもしれないとも考えられる。その智慧の種子の解説の依処とも考えられる箇所をあげて考察を試みるものである。その真諦訳の『世親釈』の解説は達磨笈多訳・玄奘訳・チベット訳にはなされていないものである。故に、その解説は真諦自身の解説であり、学説とも言えるものである。

『世親釈』釈依止勝相品卷第三⁽⁸⁾

論曰。此聞熏習若下・中・上品、應知、是法身種子。

釈曰。何法名法身。転依名法身。転依相云何、成熟修習十地及波羅蜜、出離転依功德為相。由聞熏習、四法得成。一信楽大乘、是大淨種子。二般若波羅蜜、是大我種子。三虚空器三昧、是大楽種子。四大悲、是大常種子。常楽我淨、是法身四德。此聞熏習及四法為四德種子。四徳円時、本識都尽。聞熏習及四法、既為四德種子故、能対治本識。聞熏習正是五分法身種子。聞熏習是行法、有而有五分法身。亦未、有而有故、正是五分法身種子。聞熏習但是四徳道種子四徳道、能成顯四徳。四徳本来是有、不從種子生、從因作名故称種子。

論曰。由対治阿黎耶識生。是故、不入阿黎耶識性攝。

釈曰。此聞熏習、非為増益本識故生。為欲減損本識力勢故生。故能対治本識。与本識性相違故、不為本識性所攝。此顯法身為聞熏習果。

『摂大乘論』において、聞熏習は法身の種子であると説かれ、それを『世親釈』では、転依を法身であると解説する。その転依の相とは十地と及び波羅蜜を成熟し修習して出離し、転依する功德を相とすると解説される。真諦は『決定藏論』において転依を阿摩羅識と訳出していることは論じたところである。⁽⁹⁾ この箇所の種子の解説は、先に論じた唯識説の種子の六義説とは異なる内容になっている。この箇所での種子の解説は他訳にはなく、真諦自身の解説と言うことになる。そこに「聞熏習に由って四法を成ずる」と説いている。その四法とは、(一) 大乘を信樂するは大淨の種子であり、(二) 般若波羅蜜は大我の種子であり、(三) 虚空器三昧は大衆の種子であり、(四) 大悲は大衆の種子であると解説する。ここに大我の種子は般若波羅蜜であるとは智慧の波羅蜜(種子)とも考えられるのではないかと考えるところである。更に常樂我淨の四波羅蜜は法身の四徳と説かれている。この聞熏習と四法とを法身の四徳の種子と称している。この聞熏習と四法とから成る法身の四徳の種子が円成した時、本識である阿黎耶識を対治すると説いている。その聞熏習は行法(修法)としての十地および波羅蜜の修行がまだ行われないにも係わらず五分法身は而もあることから正しく五分法身の種子であると説かれる。また、聞熏習は四徳道の種子であって、四徳道は能く成じて四徳を顕現すると説く。その四徳は本来是有であって、種子より生ずるものでないけれども、因に従って名をなすが故に種子と称するのだと説いている。この四徳は本来是有と言うのは常樂我淨の四波羅蜜の四徳の仏性如来藏を本来是有と説いたもので、それは唯識説で説く種子の六義説とは異なることを明らかにしたものと考えられる。智顗はここで説かれる大淨大我大衆大常の四法の種子と五分法身の種子と常樂我淨の四徳の種子などの意義を具わしたものを「智慧の種子」と称したのではないかと考えられる。更に、この聞熏習について、「聞熏習は本識を増益せんが為の故に生ずるには非ず。本識の力勢を減損せんと欲するが為の故に生ず。故に能く本識を対治す」と解説する。そして、更に法身は聞熏習の因と果であって、本識と異なると説いている。

また次に、福德の智慧の漸増して転依を生じ、如来の法身を得ると言うことに關して真諦訳の『世親釈』依止勝

相品卷第三に、次のように解説している。⁽¹⁰⁾

論曰。依止即轉。

釈曰。由道諦増集諦減。道諦即是福德智慧、集諦即是本識中種子。由福「德智」慧漸増、種子漸減故得轉依。

論曰。若依止一向轉是有種子果報識即無種子、一切皆盡。

釈曰。依止即如來法身、次第漸増生道「諦」。次第漸減集諦。是名一向捨。初地至二地乃至得仏、故名爲轉。煩惱業減故言即無種子。

この箇所、道諦である福德の智慧が漸増すれば集諦である本識の中の「生死の」種子は漸減し、ついには転依を得ることができる、と説いている。更に、転依によって種子のある果報識を減じて、如來の法身を得ると説いている。もし、福德の智慧を智慧の種子と見做し、本識の中の種子を生死汚染の種子と見做すことが認められるとすれば、これは『法華玄義』が紹介する説と同じ意味となる。それから更に、十地において初地から二地に至ると言うように漸々に福德の智慧が増長することが説かれている。

先きに、真諦は聞熏習と種子に関して説く所で、大浄大我大樂大常の四法の種子と常樂我淨の四徳の種子を説いたが、それらは真諦訳のみにある増広部分での説であり、真諦独自の解説とすることができ、それはどこからもちえられた考えなのかと言うことが問われることになる。

それについて、真諦訳の『仏性論』等が考えられるので、次にそれについて考えよう。この真諦の解説は、本来の唯識説のものでなく、仏性如來藏説によって聞熏習と種子とを論じたものに成っていると考えられる。そのことについて、真諦訳の『仏性論』巻第二に次のように説かれている。⁽¹¹⁾

復次、四徳各有二緣義。応知。初有二因緣故、説如來法身有大浄波羅蜜。一者本性清浄名為通相、二

者無垢清淨故名別相。本性清淨通聖凡有故名爲通、無垢清淨但仏果有所以名別。復有二種因縁、説三如来法身有大我波羅蜜。一由遠離外道見執故無有我執。二由遠離二乘所執無我見故、則無無我妄執。兩執滅息故説大我波羅蜜。復有以三種因縁、説如来法身有大乘波羅蜜。一由一切苦集相滅盡無余故、拔除習氣相續尽故。二由一切苦滅相証得故、三種異生身滅不更生故、苦滅無余、是名大乘波羅蜜。復有以二種因縁、説如来法身有大常波羅蜜。一無常生死不損減者、遠離斷辺、二常住涅槃無増益者、遠離常辺。由離此斷常二執故、名大常波羅蜜。

故勝鬘經説、若見諸行無常、是名斷見。不名正見。若見涅槃常住、是名常見、非是正見。是故如来法身離以於二見、名爲大常波羅蜜。

この箇所では、如来の法身を四徳それぞれの二因縁によって詳説する。(なお、『世親釈』で四法として説かれたものが四徳として説かれている)。それによれば、如来の法身に(一)大浄波羅蜜があり、その内容に(1)本性清淨と(2)無垢清淨とがある。本性清淨は聖位と凡位に共通するものであることから、通相と名づけられる。無垢清淨は但だ仏果にのみあることから別相と名づけられると説いている。次に如来の法身に(二)大我波羅蜜があり、その内容に(1)外道の辺見執を遠離するによって有我執をなくし、(2)二乗所執の無我の辺を遠離することによって無我の妄執をなくすと説いている。次に、如来の法身に(三)大乘波羅蜜があり、その内容に(1)一切の苦集相が滅尽して余することなく、(2)一切の苦滅相を証得することによって、三種の意生身を滅して更に生ぜざる故に苦が滅し余すことなしと説いている。次に、如来の法身に(四)大常波羅蜜があり、その内容に(1)無常の生死を損減せざれば断辺を遠離し、(2)常住の涅槃を増益することがなければ常辺を遠離する。断常の二執を遠離することによって大常波羅蜜と説いている。

この如来の法身は『世親釈』によれば道後の真如であると説かれるものである。この大浄大我大乘大常の四波羅蜜

の四徳は如來の法身（『世親釈』では如來の自性）を解説したものであり、それは仏性如來藏性を説いたものである。それについて『勝鬘經』に次のように説かれる。⁽¹²⁾

世尊、過於恒沙不離、不脫、不異、不思議佛法成就説如來法身。世尊、如是如來法身不離煩惱藏名如來藏。

このように四徳は如來の法身であり、それは仏性如來藏性と言うことでもある。同じく、『仏性論』卷第二に、仏性の常樂我淨の四徳について、次のように説かれる。⁽¹³⁾

若約「仏性常等四徳、此四無倒、還成顛倒。為對治此倒、是故安立如來法身四徳。四徳者、一常波羅蜜、二樂波羅蜜、三我波羅蜜、四淨波羅蜜。」

如『勝鬘經説』世尊、是諸衆生生顛倒心、於內五取陰無常、見常、苦中見樂、無我見我、不淨見淨。世尊、一切聲聞獨覺由空解未曾見一切智智境、如來法身、心修不修故。若大乘人、由信世尊故、於如來法身、便作常樂我淨等解、是人則不名倒、名得正見。云何如此。世尊、如來法身是常樂我淨諸波羅蜜。若人作是見者、名為正見。是如來胸子。胸子者、恒在仏心胸故。

ここで、仏性の常樂我淨の四波羅蜜の四徳とは四無顛倒のことである。四顛倒を対治することによって四無顛倒である如來の法身の四徳を安立すると説いている。その四徳とは常樂我淨の四波羅蜜のことであることを説明する。次に、四顛倒と常樂我淨の四徳について『勝鬘經』によって解説する。顛倒とは衆生が顛倒の心を生じて五取陰（有漏の五蘊）に惑うことであると説く。それによれば、（１）常波羅蜜とは五取陰の無常なるを常と見ることであり、（２）樂波羅蜜とは五取陰の苦の中に樂を見ることであり、（３）我波羅蜜とは五取陰の無我において我を見ることであり、（４）淨波羅蜜とは五取陰の不淨の中に淨を見ることであると説く。更に、聲聞、緣覺は空解の為に、一切智智の境である如來の法身を見るべき修行を修していないと説く。もし大乘の人が、世尊の教えを信ずれば、如來の法

身において常楽我淨の四徳の正解をなして正見を得ると説いている。如來の法身は常楽我淨の四波羅蜜の四徳であると説いている。もし人がその四徳の見をなしたならばその人は正見の人であり、如來の胸子であり、仏の心を持った眞の仏子であると説いている。これは、求那跋陀羅訳の『勝鬘經』顛倒眞実章第十二にも次のように説かれている。⁽¹⁴⁾

如來法身、是常波羅蜜、樂波羅蜜、我波羅蜜、淨波羅蜜。於「仏法身、作「是見者」是名「正見」。正見者、是真仏子。從「仏口」生、從「正法」生、從「法化」、得「法余財」。

この箇所は先きの引用の『勝鬘經』と同じ内容を説く所であると考えられるが、眞の仏子は仏口より生じ、正法より生ずるなどと説かれて、この訳の方が解り易く、仏教文学の説話の中にもよく引用されている。

四、おわりに

以上、此界無始時偈の注釈と同じように、真諦は種子説の解説においても唯識説の本来の種子の六義説の中に説かれなかった仏性如來藏性の意味を含む種子説を説いたことが明らかにしたと考えられる。大淨・大我・大衆・大常の四波羅蜜を唯識説の種子説によって大淨種子、大我種子、大衆種子、大常種子と説き四法の種子と称し、また常・楽・我・淨の四波羅蜜を四徳の種子と称して解説することから理解できる。特にその中で、大我の種子とは般若（智慧）波羅蜜のことであると説かれ、『仏性論』等では常楽我淨の四波羅蜜は仏性如來藏性を意味することから、「智慧の種子」には本来是有として仏性の常等の四徳の意味が含まれるものと考えられる。それは真諦の伝えた種子説の特色を明らかにしたものと考えられる。

注

(1) 『法華玄義』卷第五下、大正蔵三三、七四四b-c。

- (2) 『撰大乘論世親釈』 釈依止勝相品、大正蔵三二、一六五c—一六六a。
チベット訳『撰大乘論世親釈』、デルゲ版、132a°—132b°。
- (3) 『撰大乘論世親釈』 釈依止勝相品、大正蔵三二、一六六a。
- (4) (3) 同、一六七a。
- (5) 山口益編『漢蔵対照并中辺論』（鈴木学術財団、昭和四十二年二月）、九—十頁。
- (6) 拙論『真諦訳諸論書における阿黎耶識説について（2）』（『国訳一切経、三蔵集第二輯』、大東出版社、昭和五十年十月）三三—五—三三八頁。
- (7) (3) 同、一八〇a—b。
- (8) (3) 同、一七三c—一七四a。
- (9) 拙論『真諦の阿摩羅識説について』（鈴木学術財団『研究年報』8号、一九七一年）四六—五六頁。
- (10) (3) 同、一七四c—一七五a。
- (11) 『仏性論』巻第二、大正蔵三一、七九九b—c。
- (12) 『勝鬘経』大正蔵十二、二二二c。
- (13) (11) 同、七九八b。
- (14) 『勝鬘経』大正蔵十二、二二二a。

第三節 『摂大乘論世親釈』における道後の真如説

一、はじめに

真諦（四九一—五六九）が訳出した阿摩羅識は、智顗（五三八—五九七）の『法華玄義』には転依であり、淨識であり、道後の真如であると説明される。真諦訳の諸論書と比較対照できる転依と淨識等については既に論述したところである。⁽¹⁾

本節では、『法華玄義』において『摂大乘論世親釈』（『世親釈』と略称）に解説されている道後の真如が第九菴（阿）摩羅識であると解説されていることについて論究するものである。道後の真如について『世親釈』には、皮・肉・心の三煩惱を出離して道前・道中・道後の三種の真如を成就すると解説している。この真諦訳『世親釈』の解説は達摩笈多訳と玄奘訳には見い出すことは出来ないものである。

以下において、真諦訳以外の『瑜伽師地論』（『瑜伽論』と略称）等の諸論書と真諦訳の諸論書における三煩惱（三障）と三種の真如に関して論究し、第九識である阿摩羅識に相応する道後の真如が有する意味内容について考察するものである。

二、皮・肉・心の三煩惱

道後の真如は『世親釈』依止勝相品において、有受相と不受相を説く中で、不受相に関して、皮・肉・心の三煩惱（三障）を出離したものが道前・道中・道後の三種の真如であると解説されている。その三煩惱について真諦訳

『世親釈』釈依止勝相品に次のように説かれている。⁽²⁾

論曰。不受相者、名言熏習種子。

釈曰。此本識在生死中、受用無盡、同業種子。由是有相續不斷因、故、名不受相。不受相其体云何。謂名言熏習種子。先以音声、目一切法為言。後不發言、直以心緣先音声為名。此名以分別為性。

若以此名分別内法。或增或減、壞正理、立非理、名肉煩惱。若以此名分別外塵、起欲瞋等、名皮煩惱。若以此名分別一切世出世法差別、離前分別名、心煩惱。是故一切煩惱皆以分別為体、障無分別境及無分別智。

〔撰論〕 yañ spyad zin pa dan | ma spyad pañi mtshan ñid de | spyad zin pañi mtshan ñid ni gañ dge ba dan mi dge bañi sa bon gi nam par smin pa nam par smin zin paño || ma spyad pañi mtshan ñid ni [gañ] mñon par brjod pañi bag chags kyi sa bon te | thag ma med pañi dus nas spros pa hbyun bas sa bon yin pañi phyir ro |

〔世親釈〕 spyad zin pañi mtshan ñid ni kun gshi nam par ses pa med na yañ dan yañ du byas pañi dge ba dan mi dge bañi las gañ gis hbras bu hbyun zad par (P.170a) hgyur ba de yod par mi run no || ma spyad pañi mtshan ñid ni gañ mñon par brjod pañi bag chags kyi sa bon te shes bya ba ni mñon par brjod pañi bag chags kyi bye brag ji ba bshin du bst an paño |

〔撰論〕 また、受用のある〔相〕（有受相）と受用のない相（不受相）がある。受用のある相とは善と不善との種子の異熟するものが異熟を有するものである。受用のない相とは名言の熏習の種子（mñon par brjod pañi bag chags kyi sa bon, abhilāpa-vāsana-bija）であって、無始の時から来た戲論の生起するものが種子である。

故である。

〔世親釈〕「受用のある」とはアーラヤ識がなければ幾度となく已に作られた善と不善との業によって果を生じ尽すということは理に応じない。「受用のない相とは名言の熏習の種子のことである」というのは名言の熏習の差別の如くに説かれる。

本識（阿黎耶識）は生死の中にあつて受用として尽きることのない同業（生死輪廻）の種子である。この本識によつて相統して断ぜられる因があることを受相と説いている。その不断に相統する体はどのようなものであるかというところ、それは名言熏習種子であると説く。チベット訳は達磨笈多訳と玄奘訳と同じである。そのチベット訳では名言熏習種子とは *abhiāpa-vāsanā-bija* である。なぜか真諦は *abhiāpa* を名と言との二語として解説している。

その名言熏習種子について、先ず「言」とは音声によつて一切の法（存在対象）に対して言語としての名前を付けて本識（心）に熏習することを言（言語）と称する。後にその言葉（言語）を発生しないで、直ちに心（本識）を以て、先きに薰じられた音声（言語）を縁する生起（現行）することを「名」の熏習種子とする。その熏習は「分別を以て性と為す」識であり、それが、分別識と言われると考えられる。

真諦は名熏習と言熏習とによつて解説するが、『成唯識論』では等流習氣を名言種子と言ひ。それを表義名言と顯境名言の二種とする。表義名言熏習とはただ第六識の働きのものであり、顯境名言熏習とは七転識の心心所に亘ると説かれる。⁽³⁾ 真諦が解説する名熏習とは顯境名言に相当するものであろう。その熏習について三種の煩惱が説かれる。すなわち、肉煩惱とは、若し名義によつて内法を分別して、或は増し或は減じて正理を懷し、非理を立てることである。皮煩惱とは、若し名義によつて外塵を分別して、欲・瞋等を起すことである。心煩惱とは、若し名義によつて一切の世間・出世間法の差別を分別して、前の二分別を離れることであると説く。一切の煩惱は皆分別することをその自体となし、それは無分別の境と無分別の智を障^{さへ}ぎるものであると解説している。

更に、真諦訳には皮・肉・心の三煩惱と如来の本識について『世親』釈依止勝相品に次のように解説する。⁽⁴⁾

『世親釈』釈依止勝相品

論曰。若阿羅漢緣覺如來有具分滅離相。何以故。阿羅漢獨覺單滅惑障、如來雙滅惑智二障。

釈曰。阿羅漢獨覺但滅離見修道所破惑、尽故無解脫障。如來具滅離三煩惱、尽故、如來本識永離一切解脫障及智障。此識或名無分別智、或名無分別後得智。若於衆生起利益事、一分名俗智。若緣一切法無性起一分名真如智。此二合名一身。

これによれば阿羅漢・独覺とは見修二道の所破の惑を滅離することから解脫障がなくなる。それに対して、如来は皮・肉・心の三煩惱を滅離し尽すことから、如来の本識は永く一切の解脫障（煩惱障）と智障（所知障）を離れると説く。その如来の本識は無分別智であり、無分別後得智であると説かれる。更に、もし衆生において利益事を起こす一分ならば俗智と名づけ、もし一切法の無性を縁じて起こる一分ならば真如智と名づけると説いている。更に、この俗智と真如智の二智が融合したものが応身であると説いている。

この三煩惱の解説の部分は真諦訳だけにある解釈であることから、訳者である真諦が解説したものであると考えられる。そこで『世親釈』に説かれている皮・肉・心の三煩惱は、その他の論書にはどのように説かれているかを追究することにする。

そこで先ず玄奘訳『瑜伽論』について見てみよう。『瑜伽論』卷四八である本地分中の菩薩地に三煩惱が説かれているので、玄奘訳とサンスクリット訳をあげると次のようである。⁽⁵⁾

『瑜伽論』卷第四八本地分中菩薩地

当知、一切所知障品所有麤重亦有三種。一者、在皮麤重、二者在膚麤重、三者在肉麤重。当知、此中、在皮麤重、極歎喜住皆悉已断、在膚麤重、無加行、無功用、無相性皆悉已断、在肉麤重如来住中皆悉已断、

得^二一切障^一〔断〕極清淨智。於三住中煩惱所知二障永断、所余諸住如其次第。修断資糧^二。

tac ca tāthāgataṃ vihāraṃ anupraviśataḥ jñey' āvaraṇa-pāśasyam api dausṭhulyaṃ trividhaṃ vedita-
vyaṃ. tvag-gataṃ phalgu-gataṃ sāra-gataṃ ca. tatra tvag-gatasya pramudite vihāre prahāṇaṃ bhav-
ati. phalgu-gatasya bhoḡe nirnimitte. sāra-gatasya tāthāgate vihāre prahāṇaṃ bhavati. sarv' āvaraṇa-
viśuddhi-jñānatā ca. tesu ca trisu vihāresu tasya kleśa-jñey' āvaraṇa-prahāṇasya tad-anya vihārā yat
hā-kramaṃ sarvabhāra-bhūta bhavaṃti.

それはまた、如来の住处に入るとは所知障品をも三種の麤重と知られるべきである。皮に関する「麤重」(tvag-gata-dausṭhulya)と膚に関する「麤重」(phalya-gata-dausṭhulya)と肉(心)に関する「麤重」(sāra-gata-dausṭhulya)とである。そこで、皮に関する「麤重」とは極歎喜の住处において悉く断ずる。膚に関する「麤重」とは無功用と無相において「悉く断ずる」。肉に関する「麤重」とは如来の住处において悉く断ずる。そして、一切の障「を断じ」清淨の智性「を得る」。また、その三種の住处において、その煩惱・所知の両障を悉く断ずると、その余の諸の住处において順次に資糧を得る。

これによれば、皮麤重 (tvag-gata-dausṭhulya) は極歎喜地において、皮麤重 (一切の障) を悉く断ずる。膚麤重 (phalya-gata-dausṭhulya) は無功用と無相の住において、膚麤重を悉く断ずる。肉麤重 (sāra-gata-dausṭhulya) は如来の住处において一切障を断じ、清淨の智性を得ると説かれる。三住の中で煩惱・所知の二障を永断すると説かれることから、皮麤重は煩惱障を意味し、膚麤重は所智障を意味し、肉麤重は煩惱・所知の二障を意味するとも考えられる。

また、更に、『瑜伽論』卷第七三摂決択分にも次のように説かれる。⁽⁶⁾

其最後乗要經三種無數大劫、方可証得。依斷三種麁重別故。何等名為三種麁重。一惡趣不樂品、在皮麁重。由斷彼故不住惡趣。修加行時、不為不樂之所中間雜。二煩惱品、在肉麁重。由斷彼故一切種極微細煩惱亦不現行。然未永害一切隨眠。三所知障品、在心麁重。由斷彼故永害一切所有隨眠、遍於一切所知境界、無障礙、智自在而轉。

ここで最後乗は三種の無數大劫を経て三種の麁重を断じて証得すると説いている。その三種麁重とは一は惡趣不樂品のことであり、それは皮麁重を断ずることにより惡趣に住せず、また、加行を修する時、不樂の爲に間雜せられないと説く。二は煩惱品のことであり、それは肉麁重を断ずることにより、一切種の極めて微細なる煩惱も現行せず、いまだ一切の隨眠を永害せずと説く。三は所知障品のことであり、それは心麁重を断ずることにより一切の所有の隨眠を永害し、遍く一切の所知の境界において障礙無く、智自在にして轉ずると説いている。『瑜伽論』の卷第四と卷第七に解説されている三種の麁重は同一のものではなく、それぞれに説かれている。それは『世親釈』の三煩惱の解説とも趣を異にしている。

次に『三無性論』における三煩惱について見てみよう。⁽⁷⁾

例(一)、『三無性論』卷上

但分別性攝後八種分別為顯三種障事、謂自性差別聚中一執此三分別能生心煩惱、為一切智障。我及我所此兩分別能生肉煩惱為解脫障。可愛可憎及翻前二此三分別能生皮煩惱、為禪定障。此三煩惱即三事類、心煩惱即戲論事類、肉煩惱即我慢事類、皮煩惱即是欲等惑事類、此三事類是依他性。

例(二)、『三無性論』卷下

二出世道境界亦有三種。一為離煩惱障修四諦觀。二為離一切智障修非安立諦觀。此二境界能除三障、

前観_二世間道境界_一、除_二凡夫障即皮煩惱_一、次観_二四諦_一除_二三乘障即肉煩惱_一、後観_二安立諦_一除_二菩薩障即心煩惱_一、故名_二淨惑境界_一也。

この例(一)は分別性について説かれる。その中に三煩惱のことが説かれている。心煩惱とは自性と差別と聚中の一執との三分別によって生じるもので、一切智を障_{さへ}ぎるものであり、戲論のことである。肉煩惱とは我と我所との両分別によって生じるものであり、解脱を障_{さへ}ぎるものであり、我慢のことである。皮煩惱とは可愛と可憎と及び前の二障に翻ずるとの三分別によって生じるものであり、禪定を障_{さへ}ぎるものであり、欲等の惑のことであると説いている。

例(二)では、その三煩惱を離れるための修行方法が具体的に上げられている箇所である。出世道境界に二種があり、一には煩惱障を離れるために四諦観を修し、二には一切智障を離れるために非安立諦観を修すると説く。更に、この二境界は三障を除くと説いて、三煩惱を離れるための観行について説いている。即ち、(1)世間道境界を観じて凡夫障即ち皮煩惱を除き、(2)四諦を観じて二乘障即ち肉煩惱を除き、(3)非安立諦を観じて菩薩障即ち心煩惱を除くと説いている。

また、三煩惱と三解脱門について『十八空論』に次のように解説する。⁽⁸⁾

『十八空論』

因果相似名_二十二有分_一、此義為_レ破_二三種煩惱_一、謂_二貧愛皮我見肉無明心_一。

此十二緣体中、若是果報分者、実若厭離以_レ破_二貧愛_一、顯_二無願解脱門_一。若是因分者、以_レ破_二我見_一、顯_二果由_レ因生非_二我常作_一、明_二空解脱門_一、以_レ無明_一還顯_二無明_一、若能解_了諸業行從_二無明_一生_上者、無明顯_二暗之心即滅_一無明、即是四訪執相之故。破_二此無明_一以_レ顯_二無相解脱門_一也。

これによれば、貧愛皮について貧愛を破して無願解脱門を顯し、我見肉について我見を破して空解脱門を顯し、無明心について無明を顯す破して無相解脱門を顯す解説している。

また更に、『仏性論』卷第二においても三煩惱と三解脱との関連について、次のように説かれている。⁽⁹⁾

五、応知等者、問曰、是三性幾應知、幾不應知。

答一切應知。何以故。由知三性能通達三解脱門能除三障故。知分別性、能通達空解脱門、能除肉煩惱。知依他性、通達無願解脱門、能除皮煩惱。知真实性能通達無相解脱門、能除心煩惱。

又、初解脱障、次禪定障、後一切智障故。

これによれば、三性を知って三解脱門に通達して三障（三煩惱）を除くと説かれる。分別性を知れば（悟れば）空解脱門に通達し、肉煩惱である解脱障を除くと説く。依他性を知れば無願解脱門に通達し、皮煩惱である禪定障を除くと説く。真实性を知れば無相解脱門に通達し、心煩惱である一切智障を除くと説いている。

以上、真諦訳の『世親釈』だけに解説がある皮・肉・心の三煩惱に関して、玄奘訳『瑜伽論』を探究したが、三煩惱の名称は同じであるが意味内容が相違している。その外に真諦訳の『三無性論』『十八空論』『仏性論』を見てきた。それでも三煩惱の名称は同じであるが持つ意味内容が相違している。『三無性論』では三煩惱を除くための具体的な修行方法があげられる。更に、三煩惱と三解脱門に関して『十八空論』に説かれ、『仏性論』では三性説と三解脱門と三煩惱との関連で説かれている。しかし、『世親釈』では具体的な出離方法は説かれていない。また、三解脱門との関連も説かれていない。

三、道後の真如

『法華玄義』では真諦訳『世親釈』に解説される道後の真如が九識であり、淨識であると説かれる。しかし、真諦の訳出の論書にはそのことは説かれず、『法華玄義』によって、我々は知ることができる。その道後の真如について⁽¹⁰⁾『法華玄義』は次のように説いている。

例（一）、『法華玄義』卷第五下

然摂大乘明三種乗。理乗隨乗得乗。理者、即是道前真如。隨者、即是觀真如慧、隨順於境。得者、一切行願熏習熏無分別智、契無分別境与真如相応。此三意一往乃同於三軌。而「道」前「道」後未融。何者、九識是道後真如。

例（二）、『法華玄義』卷第五下

若阿黎耶中、有智慧種子、聞熏習增長即転依成道後真如名為淨識。

これにより真諦訳『世親釈』に解説される道後の真如が九識を意味していることが理解できる。前述の三煩惱と道後の真如に關連して『世親釈』釈智差別勝相品に次のように解説されている。⁽¹⁾

論曰。尊成就真如。修諸地出離

至他無等位。解脱諸衆生

論曰。尊成就真如、

釈曰。此句明法身自性。成就真如是無垢清淨。若在道前「真如」、道中「真如」、垢累未盡、未得名成就。道後「真如」垢累已尽故名成就。此真如為法身自性。

論曰。修諸地出離、

釈曰。此句明法身因。在因位修真如、所顯十地究竟、出離皮・肉・心三障。即是智断二種転依。由此転依故得法身。

論曰。至他無等位、

釈曰。此句明法身果。若證法身果、則得淨我樂常四德果。淨不与闡提等。我不与外道等。樂不与声聞

等。常不_上与独覺_二等_上。

論曰。解_三脱諸衆生_二。

釈曰。此句明_三法身業_二。若得_三此果_二解_三脱衆生_二。解脱有_三四種_二。謂安_三立善道及三乘_二。業解_三脱凡夫及三乘人_二。

この偈頌を解説する中に三種の真如が説かれる。その中に九識が解説されている。初めの句は、法身の自性を明す。法身の自性とは無垢清浄であると説く。ここに道前の真如と道中の真如と道後の真如とが説かれる。そして、道前と道中の二真如は垢累（煩惱の集り）がいまだ尽きないので真如は成就していないと説く。それに対して、道後の真如は垢累が已に尽きたもので、道後の真如は成就すると説く。その道後の真如は法身の自性であると説かれている。次の二句において、法身の因位では真如を修して十地を究竟（完成）して、皮・肉・心の三障（三煩惱）を出離すると説く。それは智徳と断徳との二種の転依であり、その転依によって法身を得ると説いている。次に三句において、法身の果位では淨我楽常の四徳の果を得ると説く。ところで、この常楽我淨の四波羅蜜の四徳とは仏性如来蔵性の意味と考えられる。次に四句において、法身の業では、法身の果を得れば衆生は解脱すると説く。そこでは善道と三乗を安立する。法身の業は凡夫と三乗人を解脱すると説いている。更に、皮煩惱を出離すれば道前の真如を得る。肉煩惱を出離すれば道中の真如を得る。心煩惱を出離すれば道後の真如を得ると説いている。このように、三煩惱を出離して、三真如を得ると説くのは真諦自身の解説と考えられる。達摩笈多訳・玄奘訳の『世親釈』には三種の真如に関する解釈はなされていない。それは真諦訳だけにある解釈であり言語表現である。更に、道後の真如について、次のように説かれている。⁽¹²⁾

例（一）、『世親釈』釈依心学処勝相品

論曰。一切仏法無_三染著_二為_レ性。成就真如、一切障不_レ能_レ染故。

釈曰。道後真如断_二一切尽_一。是无垢清浄故名_三成就_二。一切障所不_レ能_レ染。一切仏法以_三此真如_二為_レ体性_一故。

論曰。一切仏法不可染著。諸仏出現於世、非世法所能染故。

釈曰。前明真如境。此明真如智。諸仏菩薩以真如智為體、即是応身。此体は唯識真如所顯、非根塵分別所起。非八種世法及世法所起欲瞋等惑所能染著。何以故。是彼対治故。修得無分別智成就、名諸仏出現於世。

例(二)、『世親釈』釈智差別勝相品

論曰。二如來身常住。

釈曰。以十種因。共証法身及衆徳常住。三因証法身、七因証余身。三因証法身者如論。

論曰。由真如無間解脫一切垢故。

釈曰。此即三因中一因。真如謂道後真如。無間位即仏金剛心。能滅最後微細無明、及無有生死苦集二諦故、言解脫一切垢。此無垢清淨真如是常住法。諸仏以此為身故、諸仏身常住、依此身有衆徳故、衆徳亦常住。此常住以真実性為相。

この例(一)と(二)の解説は真諦訳だけにある解説であり、道後の真如が解説されている。(一)では、「道後の真如は一切障を斷じ尽くしたものであり、それは無垢清淨であり、成就の真如である」と説き、一切の障を離れた一切の仏法は道後の真如を体性と為すと説く。これは真如の境と真如の智を体性とする応身であると説く。その真如智の体性は唯識の真如の所顯であり、根塵の分別の起る所に非ず、八種世法(世間八法)と世法の起す欲瞋等の惑との染著する所に非ざるものであり、無分別智であると説いている。(二)では、道後の真如は無間位であり、仏の金剛心であると説き、それは最後の微細の無明を滅尽し、生死の苦諦・集諦の二諦のあることなきものであり、一切の垢を解脫したものと説く。その道後の真如である無垢清淨の真如は常住の法身であると説いている。その仏身の常住と

は衆徳のあるところであり、真実性であると説いている。阿摩羅識が真実性のものであることは『転識論』の解釈するところである。⁽¹³⁾ なお、『三無性論』巻上にも道前・道中・道後の三種の真如に関する解説がある。⁽¹⁴⁾

真諦訳の『決定蔵論』は『瑜伽論』の異訳であることから、玄奘訳の『瑜伽論』と比較対照することができる。それによれば『決定蔵論』における阿摩羅識は玄奘訳の『瑜伽論』では転依と訳されている。⁽¹⁵⁾ その転依について、真諦訳『世親釈』転依止勝相品に次のように解説している。⁽¹⁶⁾

論曰。是聞熏習若下・中・上品、應知、是法身種子。

釈曰。何法名法身。転依名法身。転依相云何、成熟修習十地及波羅蜜、出離転依功德為相。由聞熏習、四法得成。一信三樂大乘、是大乘種子。二般若波羅蜜、是大我種子。三虚空器三昧、是大樂種子。四大悲、是大常種子。常樂我淨、是法身四徳。此聞熏習及四法為四徳種子。⁽¹⁷⁾

これによれば、転依の相は十地と四波羅蜜を成熟し修習し出離して転依する功德を相となすと説く。聞熏習によって四法を成ずるを得ると説く。その四法とは(一)大乘を信樂するのは大淨の種子であり、(二)般若(智慧)波羅蜜は大我の種子であり、(三)虚空器三昧は大樂の種子であり、(四)大悲は大常の種子であると説いている。この四法について見ると(二)に般若波羅蜜を配し、(四)に大悲を配するという特色がある。これは明らかに仏性如来蔵の解説であることが理解できる。更に過言すれば「聞熏習と四法とを四徳の種子と為す」と説くのは、「聖人の依とは聞熏習と解性と和合して、此れを以て依と為すなり。」⁽¹⁷⁾と説くものと同じ意味の解説と考えられる。

次に、道後の真如と『仏性論』との関連について考えて見ることにする。⁽¹⁸⁾

例(一)、『仏性論』巻第二

復次、仏性体有三種、三性所攝義。應知。三種者、所謂三因三種仏性。三因者、一応得因、二加行因、三円満因。

応得因者、二空所現真如、由此空故、応得菩薩心及加行等乃至道後法身。故称「応得」。
 加行因者、謂「菩提心」、由此心故、能得三十七品、十地十波羅蜜、助道之法、乃至道後法身、是名「加行因」。
 円満因者、即是加行由「加行」故、得「因円満」、及果円満。因円満者、謂「福慧行」、果円満者、謂「智断恩徳」。此三
 因前一則以「無爲如理」爲「體」、後二則以「有爲願行」爲「體」。

三種仏性者、応得因中具有三性、一住自性性、二引出性、三至得性。
 記曰。住自性者、謂「道前凡夫位」、引出性者、從「発心」以上窮「有学聖位」。至得性者、無学聖位。

例 (一)、『仏性論』卷第三

是仏性中、分別衆生自有三種。一者不證見仏性、名爲「凡夫」、二者能證見仏性、名爲「聖人」、三者證至此理、
 究竟清淨、説名「如来」。

復次、約此仏性、衆生事用有三。一者顛倒爲「事」、二者無顛倒爲「事」、三者無顛倒無散乱有別法爲「正事」。顛倒
 者、一切凡夫、無倒者、一切有学聖人、無倒散者、道後法身、有別法爲「正事」者、是「応化」一身、爲「度」衆生、
 皆、由「大悲本願力」故。

言顛倒者、一切凡夫有三倒。謂「想・見・心」、即皮肉心等三煩惱故。二無顛倒者、無惑無行、二種倒故。即一
 切菩薩有学聖人。惑倒者、違逆真如故、起一切煩惱、名爲「惑倒」。行倒者、二乘人「応修」常等四徳、翻「四顛」
 倒、「行」菩提道、而今不修、但、「修」無常苦等、爲「解脱因」故名「行倒」。此明「是無」小乘偏修之行。離此兩倒
 故、説「大乘有学聖人」。三無倒散有別法爲「正事」者、是滅除禪定、解脱、一切智等三障故、法界澄淨。
 澄者、靜寂。淨故無垢。不捨「正事」大悲本願「衆生」爲「如来」。

例 (一) について見る。ここで、仏性の体を説く中で、三因と三種の仏性を説く。その中の三因の (一) 応得因と

は二空所顯の真如を言い。それは菩提心と加行等と道後の法身とを得ると説く。(二) 加行因とは菩提心を言い。それは三十七道品と十地と十波羅蜜と助道の法と道後の法身とを得ると説く。(三) 円満因とは加行によって円満因と円満果とを得ると説く。その因円満(円満因)とは福德と智慧の行を言い。果円満(円満果)とは智徳と断徳の恩徳を言うと言っている。この道後の法身は『世親釈』に説かれる道後の真如のことであろうと考えられる。それは明らかに仏性如来蔵のことである。三種の仏性の解説における記曰の中に住自性とは道前の凡夫位であると説いて、道前という表現を用いている。しかし、ここはあくまでも道後の法身を説く所である。この道後の法身は明らかに道後の真如と同義であると考えられる。

次に例(二)について見る。仏性を分別するのに衆生(有情)には三種があることを明す。(一) 仏性を証見せざるものを凡夫となし、(二) 仏性を証見するものを聖人となし、(三) この理を証至して究竟の清浄なるものを如来と名づくと説いている。復次に、仏性に約するに衆生の事用に三種があると説く。その(一) 顛倒とは一切の凡夫を言い、(二) 無顛倒とは一切の有学の聖人を言い、(三) 無顛倒・無散乱とは道後の法身を言い、別法の正事をなすものは応化二身であり、それは衆生を済度することをなすと言ひ、それは皆、大悲本願力によるものであると説く。更に、(一) 顛倒とは一切の凡夫に三顛倒があり、想・見・心を言い、即ち皮・肉・心の三煩惱の故であると説く。ここに三煩惱の名称があげられている。(二) 無顛倒とは惑もなく、行もないことである二種の顛倒のないことから、一切の菩薩の有学の聖人のことであると説く。その惑倒(惑顛倒)とは真如に違逆するが故に一切の煩惱を起こすことと名づける。行倒とは二乗の人は応に常楽我淨の四徳を修して、四顛倒を翻じて菩提道を行すべきに、今、修せずして、但、無常苦等のみを修して解脱の因となすが故に、行倒と名づけると説く。小乗の偏修の行のないことを明すことである。この惑倒・行倒の両倒を離るるが故に大乘有学の聖人と説いている。(三) 無顛倒・無散乱にして別法の正事をなすとは禪定障と解脱障と一切智障の三障を滅除する故に、法界澄浄である。澄なるが故に静寂であり、淨

なるが故に無垢である。正事の大悲本願を捨てずして、恒に衆生を教化するを名づけて如来となすと説いている。これが道後の法身である。

以上のことから、真諦訳『世親釈』における道後の真如は真諦訳『仏性論』において仏性の体性として説かれる道後の法身と同義であると考えられる。

四、おわりに

智顗の『法華玄義』において、真諦訳の諸論書に説かれている阿摩羅識に関して、それは九識であり、道後の真如であり、転依であり、淨識であると解説されている。その道後の真如は真諦訳『世親釈』だけに解説されている。道後の真如は道前の真如と道中の真如と道後の真如と称される中のものである。それらは皮・肉・心の三煩惱（三障）を出離して、順次に、成就されるものと解説されている。そこで本節では、九識としての道後の真如と三種の煩惱と、どのように関連したものであり、その意味はどういうことであるかを探究したものである。

それによれば、『世親釈』において三煩惱は名言熏習種子による名熏習に対して説いている。『瑜伽論』にも皮・肉（膚）・心の三煩惱に関して解説されているが、その意味内容は『世親釈』のものとは異っている。般若経などに説かれる三解脱門と三煩惱とに関して『十八空論』と『仏性論』に解説されている。しかし、三解脱門と三種の真如との関連について『世親釈』には解説されていない。

次に真如を道前・道中・道後の三種の真如として解説するのは真諦訳の諸論書だけに見られる説である。なぜ真如を三種にして説く必要があったかと言うことを考えて見ると、次のようなことが考えられよう。第九識としての阿摩羅識は転依と比較対照されている。⁽¹⁹⁾その転依について、『瑜伽論』巻第七八では、声聞・縁覚の転依を解脱身であるとし、菩薩の転依を法身であると説いて区別する。煩惱障を断じて顕われる真如を解脱身と名づけている。そして、

煩惱障と所知障の二障を断じて顕われる真如を転依と称している。更に『瑜伽論』卷第五十では、転依には菩薩の転依である有上転依と如来地に入る転依である無上転依が説かれる。真諦訳『世親釈』卷第三⁽²¹⁾においても、転依に関して解脱身と世間の転依と出世間の転依が説かれる。その出世間の転依は如来の法身であると解説されている。

このように、煩惱障と所知障を転じて解脱身・有上転依・無上転依を得る三種の形式を参考にして、皮・肉・心の三種の煩惱を転じて道前・道中・道後の三種の真如を得るという形式方法を考察したものと考えられる。真諦は道後の真如を『仏性論』に説かれる仏性の体性としての道後の法身と対応し相応するものとし、同一の基盤としているように考えられる。それは『宝性論』における一切衆生は仏性如来蔵なりと説く中の如来の法身 (tathāgata-dharma-kāya) へと連なるものと考えられる。また、それは、真諦訳『世親釈』における如来の本識であり、出世間の転依である如来の法身と同義であると考えられる。それ故に、道後の真如は『仏性論』に説かれる道後の法身のことであり、『宝性論』に説かれる如来の法身のことであるとと考えられる。この道後の真如は唯識説の構成の中に、仏性如来蔵説を採用する真諦独自の唯識説を思索し表現したものであると考えられる。

注

- (1) 拙論『真諦の阿摩羅識説について』(鈴木学術財団「研究年報」8号、昭和四七年三月)四六一五六頁。本書第二章第一節参照。
 - (2) 真諦訳『撰大乘論世親釈』釈依止勝相品、大正蔵三一、一八〇a—b。
チベット訳『撰大乘論』デルゲ版、D.12b³⁰。『世親釈』デルゲ版、D.143a¹⁻³⁰。
 - (3) 深浦正文『唯識論解説』(龍谷大学出版部、昭和九年十月)、一一一—一二頁。
 - (4) (2)同、一八〇C—一八一a。
 - (5) 『瑜伽論』卷第四八、本地分中菩薩地、大正蔵三十、五六二b。
- 萩原雲来編『梵文菩薩地経』(山喜房仏書林、昭和四六年六月復刻)、三五六頁。

- (6) 『瑜伽論』卷第七三、撰決摂分、大正蔵三十、七〇一c—七〇二a。
- (7) 『三無性論』、大正蔵三二、例(一)八七〇b。例(二)八七七c—八七八a。
- (8) 『十八空論』、大正蔵三一、八六六c。
- (9) 『仏性論』卷第二、大正蔵三一、七九五a。
- (10) 『法華玄義』卷第五下、大正蔵三三、例(一)、七四二b。例(二)、七四四b—c。
- (11) (2) 同、二五八a。
- (12) (2) 同、例(一)、二三八b。(二)、二六一c—二六二a。
- (14) (1) 拙論参照。
- (15) (5) 同、八七二c。
- (16) (1) 拙論参照。
- (17) (2) 同、一七三c—一七四a。
- (18) (2) 同、一七五a。
- (19) (6) 同、例(一)、七九四a。(二)、八〇五c—八〇六a。
- (20) (1) 拙論参照
- (21) (1) 同、五一頁。
- (22) (2) 同、一七四c—一七五a。
- (23) 高崎直道著『宝性論』(講談社、一九八九年七月)、四五頁。

第四節 『摂大乘論世親釈』における阿黎耶の意味

一、はじめに

ここで改めて第八識としての阿黎耶識 (ālaya-vijñāna) の阿黎耶の意味を『世親釈』に尋ねて見ることにする。真諦訳『世親釈』にはそれについて『決定藏論』を引用し、更には小乗諸学派の説を引用しているので、以下に見ることにしよう。

二、阿黎耶の意味

玄奘は ālaya-vijñāna を常に阿頼耶識と統一した訳語を用いている。しかし、真諦は阿梨耶識、阿羅耶識、阿黎耶識などの訳語を用いている。この真諦の訳語の不統一は中国における彼の置かれた環境によるとされている。⁽¹⁾

その ālaya は旧訳では阿黎耶・阿梨耶・阿羅耶と音訳され、新訳では阿頼耶と常に統一されて、音訳され、意識として藏・宅等と訳されている。

この阿黎耶 ālaya は動詞 ā-v-i-a (ālayate) に由来が求められてる。この動詞 ā-v-i-a には粘着する、執着する、定着する、留まる等の意味がある。この ālaya は ā-v-i-a からなる名詞である。それは粘着する・執着する等の意味から、愛著・貧著・執著・欲貪等の意味となり、隠れる・定着する・留まる等の意味から家宅・住居・隠居所・貯蔵所等の意味となる。⁽²⁾ この阿黎耶についてチベット語『摂大乘論』および『世親釈』と真諦訳『摂大乘論世親釈』に、次のように解説されている。⁽³⁾

チベット訳『撰大乘論』及び『世親釈』

〔論曰〕 | yan rnam grans kyiis kun gshi rnam par śes pa ñan thos kyi thog par yan bstan te | (|)
 | gcig las hp̄hros pañi lun de bshin gśégs pa hp̄byun bañi phañ yon rnam pa bshñi mdo las | skye dg
 u kun gshi la kun tu dgah ba kun gshi la dgah ba kun gshi las yañ dag par byun ba kun gshi la m
 ñon par dgah ba can dag la kun gshi spañ bañi phyir | chos bstan na ñan h̄dod la | rna ba gtod de |
 kun śes par byed par sems ñe bar h̄jod cin chos kyi rjes su mthun pañ chos sgrub ste |

〔釈曰〕 | skye dag kun gshi la kun tu dgah ba shes bya ba ni bstan pañi tshig go | | da ltar dan h̄
 das pa dan | ma hoñs pañi dus gsum gyi go rims bshin du tshig lhag ma nrams kyiis ni bśad do | |
 don gshan yañ kun gshi la kun tu dgah ba ni da ltar ro | | kun gshi la dgah ba ni h̄das pañi dus su
 ste | gan kun gshi la dgah ba ltar kun gshi las yan dag par hp̄byun ño | | gan kun gshi la dgah ba d
 añ | kun gshi las yañ dag par hp̄byun ba las ma hoñs pañi dus su kun gshi la mñon par dgah baño |
 | chos kyi rjes su mthun pañi chos ni man nag ji lta ba bshin du byed paho |

〔論曰〕 また次に、声聞乘中においても同義語（異門）により、アーラヤは説かれる。『増一阿含（經）』の
 『如来出現四種功德經』の中に「有情はアーラヤを愛す（kun gshi la dgah ba, alaya-ārāma）」（アーラヤを
 樂しむ（kun gshi la kun tu dgah ba, ālaya-rāta））」（アーラヤを喜む（kun gshi las yañ dag par byun b
 a, ālaya-sammudita））」（アーラヤを斷定する（kun gshi la mñon par dgah ba, ālaya-abhirāma））」。アーラヤ
 を斷ぜんが為に、〔正〕法を説く。

〔釈曰〕。「有情はアーラヤを愛す」とは、総標の「初めの」句である。現在と過去と未来の三時の次第のように、
 補うべき語によって説明する。また、別義に、「アーラヤを愛する」とは現在のことである、（「アーラヤを樂し

む」とは過去世においてである。先世にアーラヤを楽しんだことにより、今世（現在）にアーラヤを喜ぶことにより、未来世においてもアーラヤを喜悅するのである。「法にかなうところの法（善行）」とは教えのように生ずる。

真諦訳『摂大乘論世親釈』

論曰。復次、此識於三声聞乘、由別名如来曾顯。

釈曰。復、有別道理。可信此識是有。何以故。於声聞乘此義由別名、处处顯現。

論曰。如増一阿含經言。於世間喜樂阿黎耶、愛阿黎耶、習阿黎耶、著阿黎耶。為滅阿黎耶、如來說正法。

(A) 釈曰。初句略説根本、後以三句、約現在過去未來、更広釈之。著阿黎耶者、約現在世、習阿黎耶者、約過去世、愛阿黎耶者、約未來世。

復、有別釈。喜樂阿黎耶是現在也。云何現在世。喜樂阿黎耶由過去世著阿黎耶故。由過去現在數習阿黎耶、是故未來愛阿黎耶。

(B) 復次、或執此四句義不異。若不異、云何有四句。如決定藏論所明。

有二種愛、謂有愛無有愛。有愛即三界愛、無有愛謂愛三界斷。喜樂者、若人、生在欲界、縁已得塵生喜、縁未得塵生樂。著者、若人、生在色界、未離欲色界、貧著色界生及色界塵由已得色界定、於定生染、不樂所未得定、於中執為解脫故説名著。習者、若人、生無色界、未離無色界、先且觀欲界過失、生色界欲、後觀色界過失捨色界欲生無色界欲。此欲由習諸定所成故説名習。此三名有愛、依常見起。愛者、若人、多行惡、畏受苦報。或執斷見求不更生故説名愛。此一即無有愛、依斷見起。

或約「四倒」積「四句」、或約「四愛」積「四句」、即飲食衣服住処有無有愛。

この『増一阿含經』の四阿黎耶を説く引用文は既にパーリ語の文献が明らかにされており、それはチベット訳にも相応する。それによればアーラヤを愛し (ālaya-āraṃa, 真諦訳喜樂) 、アーラヤを樂しみ (ālaya-rata, 真諦訳愛) 、アーラヤを喜び (ālaya-sammutta, 真諦訳喜) 、アーラヤを喜悅する (ālaya-abhirāṃa, 真諦訳著) とあって、四阿黎耶を説いている。その阿黎耶とは『世親釈』によれば愛着処でありそれに関して七種の注釈がある。それらの阿黎耶は過去現在未來の三世に渡って相続するものである。初めに真諦訳による四阿黎耶と三世との関係について (A) の部分を解説して見よう。

一には、阿黎耶を喜樂するを根本 (総標) として、阿黎耶を愛すを現在世、阿黎耶を習すを過去世、阿黎耶を著すを未來世とする。

二には、「阿黎耶を喜樂するを根本として」、阿黎耶を著すを現在世、阿黎耶を習すを過去世、阿黎耶を愛すを未來世とする。

三には、阿黎耶を喜樂するを現在世とする。その現在世とは過去世に阿黎耶に著したことであり、過去世と現在世とに阿黎耶を数習することによって、未來世の阿黎耶を愛すると説く。

以上の三種の注解ができる。すなわち、一では愛 (現在世)、習 (過去世)、著 (未來世) との順序で阿黎耶の三世を觀じ、二では著 (現在世)、習 (過去世)、愛 (未來世) との順序で阿黎耶の三世を觀ずると解説する。一と二では阿黎耶の三世觀が全く逆になっていて順逆の二觀となっている。玄奘訳とチベット訳には一と三の注釈はあるが、二の注釈はなく、二は真諦訳だけにある解釈である。

阿黎耶の注釈に続いて、『決定藏論』の名前をあげて、有愛と無愛を解説する。次にこの (B) の部分は他訳には全くなく、真諦訳だけにある解釈である。次に阿黎耶の四句について、『決定藏論』の中に解説があると説く。しか

し、現存の『決定藏論』三巻には(B)部分の解釈は見当らない。初めに(B)の部分の内容を見ることにする。愛に有愛と無有愛との二種があると説き、有愛とは三界の愛であり、無有愛とは三界断の愛であると説く。次に有愛の三界愛を明す。喜樂とは、もし人が生じて欲界にあれば已得の塵を縁じて喜を生じおよび未得の塵を縁じて樂を生ずると説く。著とは、もし人が生じて色界にあれば未離欲の色界には色界の生と色界の塵とに貧著して、已得の色界の定において染汚を生じおよび未得の定を樂(願)はず、色界定において執着してあたかも解脱したかのように説くことを著と説く。習とは、もし人が無色界に生じてあれば、未離欲の無色界においてまず取り敢えず欲界の過失を觀じて色界の欲を生じ、然る後に色界の過失を觀じて色界の欲を捨てて無色界の欲を生ずる。無色界の欲は諸定を習することによって、成ぜられることを習と説く。これらの三種は有愛であり、この三種の有愛は常見によって起ると説いている。次に、無有愛について愛とは、もし人が惡を行ひ苦報を受けることを畏れるものであり、或は断見に執着して、更に生ずること(輪廻転生)のないことを求めることを愛と説く。これは無有愛であり、断見によって起こると解説している。

真諦訳はこの「愛有三種」の解説を『決定藏論』の中に明すと説くが、現存の『決定藏論』三巻には見当たらない。しかし、我々は、この解釈に類似する解説を『瑜伽論』巻第六七に見出すことができる。即ち次のようである。

『瑜伽論』巻第六七

復次、此愛略有三種。初是有愛、後是用愛。此復二種。謂於已得未得、所受用處差別故。又即此愛界差別故。復有三種。謂欲愛色愛無色愛。若生欲界、憍求欲界後有者、喜於已得所受用事。欣於未得所受用事。諸所有愛是名欲愛。若生色界、或生色界、已離欲界欲、憍求色界後有者、喜於已得色界等至。欣於未得勝上等至。諸所有愛是名色愛。如色愛如是、無色愛隨其所應。當知亦爾。即此後有愛。常見断見為依止。故建立有愛及無有愛。是故此愛名遍諸事。

これにより真諦記にある有愛の三界愛の常見の解説に關してはば一致するように考えられる。しかし、無有愛であり断見に關する解説は引用の『瑜伽論』より真諦記の方が詳しく説かれている。⁽⁴⁾更に真諦記だけに無有愛について次のような解説がある。

真諦記『攝大乘論世親釈』

論曰。此阿黎耶識衆生心執為_二自内我_一、

釈曰。六道衆生起_二執著心_一謂、此法是我真自内我。此内我自_レ在清淨能証為_レ相、由_二外具_一故或樂或苦。是人若起_二如此我見_一、

論曰。若生_二一向苦受道中_一、其願_二苦陰永滅不起_一。

釋曰。此人、若有_二惡業因縁_一故墮_二一向苦受惡道_一、其計_下我清淨無_二變異_一、由_二外具_一但証_二變異_一及染汚_上起_二無有愛_一、我與_二外具_一永絶相離_上。

これは無有愛の解説である。この箇所には二つのことが説かれている。即ち一には六道輪廻の衆生（人）は執著心起し、法（阿黎耶識）を真の内我と考える。その内我は自在清淨であるが、外具（身心）によって樂と苦とがあると説く。二には、衆生（人）が我見を起し、惡業の因縁があれば一向苦受道に墮ちることになり、我は自在清淨にして變異のないものであるが、外具（身心）に依つて變異し染汚を計して無有愛を起すと説いている。ここで注目したいのは真の自内我を自在清淨と説き、またそれは「清淨にして無變異」なりと説くことである。これは六道の衆生の執著心に對立する清淨心を説くものであり、しかも真自内我として無變異の清淨心を意味しているように考えられるからである。もしそのように考えることが許されるならばこの無變異の清淨心とは仏性、如來藏性を意味するもののように考えられる。これは真諦が此界無始時偈の解釈の中に『仏性論』や『宝性論』等から界の五義を解釈したものと通ずるとも考えられるのである。

次に四倒と四愛のことが解釈される。四愛とは（一）飲食愛、（二）衣服愛、（三）住処愛、（四）有無有愛であることが説明される。しかし、四倒（四顛倒）に関して説明がない。その四顛倒の説明は現存の『決定蔵論』の中にある。『決定蔵論』には、四愛の説明はなく、『瑜伽論』卷十四に説かれている。以上のことから（B）の部分の解釈で現存の『決定蔵論』三巻の中に見い出せるのは四倒（四顛倒）の解説だけであり、その他はすでに論じたように『瑜伽論』に見い出せるものである。このことは真諦が『瑜伽論』全体の原典は所持していたことを証明するだけでなく、将来『瑜伽論』全体を翻訳しようと考えていたがまだ翻訳していない部分をも引用したものと考えられる。しかし、現実には翻訳される機会がなく、現存の『決定蔵論』三巻だけが訳されたものと考えられる。

次にもう一箇所、『決定蔵論』の論名があげられる。即ち「一・十四」の釈曰に、「決定蔵論中、明^{セリ}本識有^{ニルコトラ}八相^{（五）}」とある。それは阿黎耶識存在の証明の八相（八証明）の説明であり、現存の『決定蔵論』の中に見ることができる。

更に、阿黎耶について真諦訳の『世親釈』だけに小乗諸字派の阿黎耶の解釈として、次の七種があげられている。^{（六）}

- （一）小乗諸師約「阿梨耶名」起^レ執不^レ同。阿梨耶者欲^レ顯何義。愛著境界名「阿梨耶」。此愛著境其義不^レ同。或執是五取陰、取是貧愛別名。貧愛所緣自五陰名為「取陰」。此取陰是衆生愛著處故。説名「阿梨耶」。
- （二）此五陰非「愛著處」。若無「樂受」於「樂受」若無「顛倒」、二云何於「五陰」生「愛著」。是故於「樂受」中。由「欲顛倒心未」滅故。此樂受是「愛著處」。五陰与「樂受」相応故。説「五取陰」為「愛著處」。是故樂受巨為「愛著處」。
- （三）若人説「樂受是愛著處」。是義不^レ然。此受由「龍安」樂自我。愛「自我」故愛「此樂受」。譬如「人愛」壽故愛「壽資糧」。
- （四）有説壽命是愛著處。
- （五）有説道是愛著處。
- （六）有説六塵是愛著處。

(7) 有説見及塵是愛著処。

この阿黎耶は愛著の境界(愛著処)であることを明らかにする。その愛著処である阿黎耶に対する解釈に七種があることをこれは伝えている。その(1)ではその愛著の境界(愛著処)とは貧愛の所縁である五取蘊であると説き、(2)ではその愛著処とは顛倒心である樂受であると説き、(3)ではその愛著処とは自我の資糧を愛する所の愛であると説いている。その他、その愛著処を(4)では寿命、(5)では六道、(6)では六塵、(7)では身見と六塵であると説いている。そして、この愛著処である阿黎耶は『摂大乘論』に正法を聞き、受行することにより断滅することができ、涅槃に達することができると説いている。さらに、この阿黎耶について安慧の解釈を『唯識三十頌釈』に見てみようと思う。即ち、

そして、それ〔識〕は一切の雑染の法の種子の住処であることから阿黎耶である。阿黎耶とは住処と同義である。そして、また、この識の中に一切の諸法は所作性として蔵せられ、置かれていることから阿黎耶である。

この安慧の解釈によれば阿黎耶とは一切の雑染の法の種子の住処であり、それは住処と同義である。それは一切の諸法の所作性の蔵せられる処であり、一切の諸法の因性として蔵せられる処であると説かれている。そして、この阿黎耶は安慧によれば識 *viñāna* となる。これは『唯識三十頌』の第二頌に *alayakhyam viñānam* (アーラヤと称される識である⁽⁷⁾)と説かれていることから理解できる。

これは阿黎耶について小乗諸学派の理解と大乘の安慧の理解に相違のあることを示している。しかしながら、両者とも阿黎耶に無明の煩惱の住処としての意味を持たせていることには変りないと考えられる。

注

(1) 勝又俊教『仏教に於ける心識説の研究』(昭和三十六年)七三六頁。

- (2) 月輪賢隆「小乗典籍に於ける阿頼耶」(『宗教研究』二六、昭和二年) 六十四頁。
- (3) 拙論「世親造『摂大乘論釈』所知依章の漢蔵対照(一)」(『身延山大学仏教学部紀要』創刊号、平成十二年十月、三一七頁。
- (4) (3) 同、二十頁。
- (5) (3) 同、二十四頁。
- (6) (3) 同、十二—十四頁。『摂大乘論世親釈』卷二、大正蔵三一、一六〇c—一六一a。
- (7) S. Levi, "Vijñaptivādaśiddhi", p. 18

第五節 『摂大乘論世親釈』における心体の概念

一、はじめに

真諦訳の『世親釈』釈依止勝相品の中に明らかに誤訳とされる箇所がある。それは心を心意識の三体で説くことにかかわる。玄奘訳『世親釈』では「心体の第三に、若し阿頼耶識を離れては別に得べき無し」とあり、達磨笈多訳『世親釈』には「故に心体の第三に、阿黎耶識を離れて得べきからず」とあるのに対するものである。それに対して、真諦訳『世親釈』には「第二の体を尋ねるに、阿黎耶識を離れて得べきからず」と訳すからである。

この箇所に関する考察は既に幾つかある。それによれば、真諦訳には訳者自身の学説があるとする意見と真諦訳は単なる誤訳であるとする意見とに分かれるようである。⁽¹⁾ それについて以下に考察する。

二、心体の概念

初めに問題とされる箇所について煩瑣であるがチベット訳と真諦訳・玄奘訳・達磨笈多訳とを比較対照する。⁽²⁾

チベット訳『摂大乘論世親釈』

(1.8) [論曰]。第三の心の体 (citta-sarīra) はアーラヤ識を離れて得られない。それ故に、アーラヤ識は心そのもの (sems hid, cittatva) であることが認められる。それを一切の種子となすことにより、意 (manas) と識 (vijñāna) とが起るのである。

「釈曰」。また余にその雜染（染汚）の意（klista-manas）がないとはそれ（アーラヤ識）を因とする意と転識とは起らないと見られる。識と説がれるから第二の意と説かれるものである。その因による意が滅する。それが意と説かれるのは所得のためである。

真諦訳『摂大乘論世親釈』

論曰。尋第二_二體、離阿黎耶識不可得。是故阿黎耶識成就為意。依此以為種子。余識得生。

釈曰。第二識縁第一識起我執。若離第一識此識不得起。故知有第一識今成就第二識。為顯第一識故。

離第一識別識體為第二識因及生起識因。仏説心名體、此名目第二識。仏説識名體、此名目六識。仏説意名體、此名目第一識。何以故、第二識及生起識、若前已滅後識欲生必依第一識生、及能生自類故、説名意根。

玄奘訳『摂大乘論世親釈』

論曰。心体第三、若離阿頼耶識無別可得。是故成就阿頼耶識以為心体。由此為種子意及識転。

釈曰。心体第三、若離阿頼耶識無別有性。由此為因意及転識皆得生起。見取転識当知亦即取第二意。所以者何。彼將滅時得意名故。

達摩笈多訳『摂大乘論世親釈』

論曰。故心体第三、離阿梨耶識不可得。是故成阿梨耶識為心。由此為種子故。意及意識等転故生。

釈曰。以_レ見_二意及転識_一、以_二阿梨耶識_一為_レ因_レ生故。心体余処不_レ可_レ得。仏説_レ識者、即是次第滅意所攝。由_二彼識滅_一已説為_レ意故。

この箇所について、真諦訳以外の『摂大乘論』および『世親釈』は「心体第三」となっている。このことから文献的には真諦以外の翻訳が正しいと考えられる。その第三とは第一に阿黎耶を明記し、第二に阿陀那を明し、第三に阿黎耶識を明す。その第三の心体（識体）のことであるとする。故に、「第三」と訳すべきところを真諦が誤って「第二」と訳したのだと結論づけている。しかし、筆者は「尋第二体」にも、これまでの場合と同じく、真諦独自の学説から原典に「第三」とあったものを敢えて「第二」と訳出したものと考えるのである。真諦訳の第一識は明らかに阿黎耶識の意味である。第二識は第一識を所依とする「我執を起す識」（我執識）であると説かれている。第一識があつてこそ第二識が成立するから第二識は第一識を顕わすために説かれたものである。故に、第一識の阿黎耶識を離れて第二識の因及び生起識（前六識）の因となる別の識体は無いということになる。次に心意識を説くがその順序は一般の説明とは異なっている。即ち、仏は心の名を説いて第二識と目_{なす}け、識の名を説いて前六識と目_{なす}け、意の名を説いて第一識と目けると解説する。これによれば、心は第二識の我執を起す識ということになり、識は前六識のことであり、意は第一識の阿黎耶識ということになり、これは注意を要する。ここで、この心意識にわざわざ「仏の心、識、意」というように「仏」の語が接頭語としてあることである。更に注意すると、「第二識及び生起識は若し前に已に滅して後識が生ぜん」と欲すれば、必ず第一識によって生じ、及び能く自類を生ずるが故に意根と名く」と解説するのであるが、ここに意根を説くことに注目したい。第二識の我執識および前六識の生起識は共に意根によるものであり、強いては第一識も「意根」に依っていると解説しているように考えられる。これは真諦が心意識を「意」として統一的に考えていたことを示唆したのではないかと考えられる。このような理解の上で、次に「意に二種あり」と

説く箇所に注目しよう。⁽³⁾

チベット訳『摂大乘論世親釈』

〔論曰〕。それは心とも名づけられる。世尊が心と意と識と〔の三〕があると説かれるが如し。

その中で、意には、二種がある。〔第一は〕等無間縁を作すことにより〔直後の意への〕所依となる故に、無間滅の識が意という名で呼ばれて、〔以後の〕識が生ずる所依となる。第二は染汚 (skandha) の意であって、四煩惱〔即ち〕(一)有身見、(二)我慢、(三)我愛、(四)無明と恒に相応(結合)している。それは識が雑染 (samklesa) される所依である。

〔前〕識は〔意の〕第一の所依によって生起するのに対して、第二によって染汚を作す。〔前六識は〕境を了別するが故に識である。

〔第一には〕等無間〔縁の識〕であることと、〔第二には〕思量〔の義〕の故に、意は二種である。

〔釈曰〕。また「それは心とも名づけられる」と言うところの、心そのもの(心性)とはアーラヤ識であり、意識の種々の義(境)における所縁のように、またこの種々の義を生ずるという、これにより顯示(説)する。その中で「等無間縁を作す故に、無間滅の識は意識の因と作ることから、それは第一の意である。第二は四煩惱による染汚の意であり、それは有身見であり、我に執着するとまたその増上〔力〕による我慢であり、我を高挙するということであると、またその中で無真実の我において愛する我を執着すると、第二は、それ自体の因は無明であり、無明は無智である。」「第一の所依によって生起するのに対して、第二によって染汚を作す」という中で、無間〔滅〕の意識と言われるのは諸識の生ずる時が与えられることが生の依である。第二は、染汚〔の意〕とは雑染を作すことであり、その故に、善心の中においても我があると執する故である。〔前六識は〕境を了別する故に識である。」

「〔第一は〕等無間の所依であると〔第二は〕私の思量の故に、意は二種である」という中で、その中で、境を取る義によると、識は時間の義によるとは第一の意である。我慢等による雑染の義によるとは第二の染汚の意である。

真諦訳『摂大乘論世親』

論曰。或説名_レ心。如_三仏世尊言_二心意識_一。

釈曰。阿黎耶識及意、見_二此二義不同_一。心義亦_レ有_二異_一。此三界相、云何。

論曰。意有_二三種_一。一能與_二彼生_一、次第縁依故、先滅識為_レ意、又以識生依止_二為_レ意。

釈曰。若心前滅後生、無間能生_二後心_一、説_二此名意_一。復有_レ意、能作_二正生識依止_一、與_二現識不相妨_一。此二為_二識生縁_一故名_二為_レ意、正生者名_レ識。此即意與_レ識異。

論曰。二有染汚意、與_二四煩惱恒相応_一。

釈曰。此欲_レ釈_二阿陀那識_一。何者四煩惱云。

論曰。一我見、二我慢、三我愛、四無明。

釈曰。我見是執_二我心_一。隨_二此心起我慢_一。我慢者、由_二我執起高心_一。實無_レ我起_二我貧説名我愛_一。此三惑通以_二無明_一為_レ因。謂諦実因果心迷不_レ解名為_二無明_一。

論曰。此識是餘煩惱識依止。此煩惱識由_二第一依止生_一、由_二第二染汚_一。

釈曰。此染汚識由_二依止第一識生_一、由_二第二識染汚_一。次第已滅説名_レ意。餘識欲_レ生能與_レ生依止故。第二識名_二染汚識_一。煩惱依止故。若人正起_二善心_一亦有_二此識_一。

論曰。由_二縁塵及次第_一、能分別_二故此二名意_一。

釈曰。以_レ能取_レ塵故名_レ識、能與_レ他生_レ依止故名_レ意。第二識是我相等。或依止能分別故名_レ意。

このように心を心意識と説き、その意に二種ありとし、その第一意（識）は前滅後生の意であり、次第縁依の意であり、正生識と現識の依止となる意で阿黎耶識のことである。阿黎耶識を第一意と見做している。第二意（識）は有染汚の意である。真諦訳は有染汚意を阿陀那識と明記し、第七阿陀那識を意味する。更に、煩惱識を染汚識と解釈し、その染汚識に二種があり、「第一識」は第一意（A）に依止する識であり、阿黎耶識を依止すると説く。それに対して「第二識」（B）は余の煩惱識（前六識）の依止であり染汚識と称される意である。この第二識は阿黎耶識を依止として、前六識（余煩惱識）の所依となることから染汚される識となる。この染汚識全体はまた意であると理解すれば、それは正しく「意有二種」の中の第二の心体（識体）である有染汚意ということである。この阿陀那識は前六識の生起識と第七識の我執を有する識（ādāna-vijñāna）を執持する識であることになり、識体（心体）の中心になることになる。

更に、第二識について真諦訳に「能生_レ生死_レ亦非_レ是善_レ、故属_レ有覆無記性。第二識所起惑亦爾。」と解釈して、第二識は有覆無記性であることを明らかにしている。以上のことを図式すると次のようになろう。



このように「意有二種」の中の第二の意である有染汚意を阿陀那識（我執識）と説き、その識は煩惱識であり、染汚識と説く。その染汚識を更に二種に区分して解説する。それによれば、染汚識の第一（C）（第一の識）は「意有二種」の第一（A）に関連する意であり、阿黎耶識のことである。それに対して、染汚識の第二（D）（第二の識）は

有染汚意であり阿陀那識である有覆無記性のものであり、また生起識である前六識を含むものである。このように考えると、第二識と生起識とは共に第一識（阿黎耶識）を依止としており、それは意根（意）であるとする。心意識を識体（心体）の三体説と見做すならば、ここでの真諦の解釈は心意識が意（意根）による識体（意体）の二体説の如くに観ぜられる。真諦は心意識を広い意味で意（意根）中心とした意体としその全体を心の二体と見做し、第一の意（A）である阿黎耶識の意を依止とし、第二の意（B）を有染汚の意とし、その第二の意に第七末那識に相応する有覆無記性の阿陀那識（我執識、第二識）と前六識（生起識）を含めたものと考えられる。この阿陀那識は六根を執持することから識体の中心に置かれるように考えられる。以上のことから、真諦訳だけに見られる「尋第二体」の第二体とは「意有三種」の中の第二有染汚意（識、第二識）であり、更に染汚識に二種ある中の第二（D）の識染汚であり、有覆無記性の意（識）のことではないかと考えるものである。故に、真諦訳の「尋第二体」の第二体は明らかに意図的に訳出されたもので、誤訳ではないと考えられる。

これと同じ特徴を真諦訳の『顕識論』に見ることができる。⁽⁴⁾ここでは「一切三界唯有識。何者為識。所謂三界。有三種識。一者顯識、二者分別識。」と説く。顯識とは本識即阿黎耶識であると説き、分別識とは更に（一）有身者識と（二）受者識の二種に区分される。その有身者識とは我見貪愛の為に覆されるもので染汚意を意味する。受者識とは細品（阿黎耶識）、中品（阿陀那識）、麁品（前六識）の三品に区分される。この『顕識論』における分別識こそが真諦訳『世親釈』の有染汚意即ち阿陀那識即ち染汚識即ち有覆無記性即ち第二識即ち第二体の心に相応するものと考えられる。そしてその識即ち識体について解釈・解説したものが「尋第二体」といわれる第二体のことである。

三、おわりに

玄奘訳・達磨笈多訳・チベット訳では「心体第三」と訳されていることを、真諦訳に「尋_二第二体」と訳されていることから、真諦訳は誤訳したものであるとする考え方があられる。しかし、すでに見て来たように真諦訳の諸論書には原典以上の解説が付加され、その中に訳者自身の学説を明らかにしていることは広く知られている。この「尋_二第二体」の心体説は阿黎耶識を大きく二つの心体（識体）として理解する方法は後節で論ずる『顯識論』に見られる解説と似ていることから、真諦自身の識体（意体）に対する理解のあり方と考えていいのではないかと考える次第である。

注

(1) 長尾雅人『撰大乘論—和訳と注解—上』（講談社、昭和五七年）、一〇七頁、注(1) 参照。

袴谷憲昭『Mahayānasamgraha における心意識』（『東洋文化研究所紀要』第七六冊、昭和五三年）、一九八—二〇四頁。

宇井伯寿『撰大乘論研究』（岩波書店、昭和四一年）、二四三頁。

武内紹晃『瑜伽行唯識学の研究』（百華苑、昭和五四年）、一四二頁。

勝呂信静『井中辺論 (Madhyāntavibhāga) における玄奘訳と真諦訳との思想的相違について』（『大崎学報』一一九号、昭和四十年）、四九—五十頁。

勝呂信静『アーラヤ識説の形成(二)—マナ識との関係を中心にして』（『国訳一切経・三蔵集第四輯』、昭和五三年）、一四〇—一四一頁。

(2) 拙論『世親造『撰大乘論釈』所知依章の漢藏対照(一)』（『立正大学法華經文化研究所『法華文化研究』第十八号、一九九二年三月）、五十一—五二頁。

- (3) 同、四十一—四三頁。
(2) 同、四十一—四三頁。
(4) 本書第一章第七節第四項、「顯識論」における阿黎耶識説」参照。

第六節 『摂大乘世親釈』における阿陀那識説

一、はじめに

玄奘伝来の法相唯識説では第七識を末那識 (mano-nāma-vijñāna) と漢訳している。それについて、真諦伝来の摂論学派では第七識を阿陀那識 (ādāna-vijñāna) として説いている。この阿陀那識は阿黎耶識の異名であり、真諦訳『世親釈』では有染汚識であると説かれる。有染汚識である阿陀那識は執持識である。それは五蘊身を執持する識であり、更に五蘊身を生起させる識でもあると解説されている。そのことを以下に真諦訳『世親釈』を中心にして考えるものである。

二、阿陀那識の原意

阿陀那識について『摂大乘論』に『解深密経』（真諦訳では『解節経』）の偈頌が引用され、その『世親釈』には『解深密経』の阿陀那識の偈頌の注釈全体が引用されている。はじめにその偈頌をあげよう。⁽¹⁾

『解深密経』心意識相品第三

阿陀那識甚深細、一切種子如瀑流。

我於凡愚不開演、恐彼分別執為我。

真諦訳『摂大乘論世親釈』

執持識深細 諸種子恒流。

於凡我不_レ説 彼勿_二執為_一我

『唯識三十頌安慧釈』

ādānavijñāna gabhira sūksmo
ogho yathā vartati sarvabjō/
bālā eṣām api na prakāṣite
mohaiva ātmā parikalpayeyuh//

阿陀那（執持）識は甚深微細であり、一切の種子が瀑流のように転ずる。

無知の者（凡愚）たちは実にこれについて説明されない。ただ無明である我を分別する。

この偈頌について、玄奘訳出の『解深密経』、『瑜伽師地論』巻第五一、摂決択分中五識相応地意地、『摂大乘論』巻第一所知依分、『成唯識論』巻第三等に同一の偈頌がある。真諦訳のものは、阿陀那識は執持識と意識されている。サンスクリット語の偈頌は『唯識三十頌安慧釈』から得ることが出来る。『解深密経』心意識相品第三はこの偈頌の注釈となっている。その注釈を略説すれば次のようになる。一、阿陀那識（adāna-vijñāna）は六趣（六道）の生死を輪廻する。それは卵生・胎生・濕生・化生にあって身分生起する。その中において最初に一切の種子の心識と展転和合して増長広大するに二つの執受による。二、阿陀那識は身分において随逐し、諸根およびその所依ならびに諸法の習気を執持するものである。この阿陀那識は摂受と蔵隠と苦樂安危の成壊を同じくする。三、阿陀那識を所依とし、建立となる故に六識身（身体）を転起すると説かれる。

更に、『唯識三十頌』の第二頌について真諦訳『転識論』と玄奘訳『成唯識論』を見てみよう。⁽²⁾

『転識論』

一果報識即是阿黎耶識、二執識即阿陀那識、三塵識即是六識。

『成唯識論』巻第一

謂異熟識・思量、及了別境識（第二頌前半）

『唯識三十頌』

vipāko mananākhyas ca vijñaptir viśayasya ca/(2-ab)

異熟と思量と名づけらるるものと境の了別である。

これにより真諦は思量 (manana) を執識であり阿陀那識であると解釈したことが理解できる。この思量識は法相唯識では第七末那識のことである。

真諦は『世親釈』において次のように解説する。⁽³⁾

真諦訳『摂大乘論世親釈』釈応知勝相品

釈曰……

阿陀那識若未滅、能變異本識生_二六識_一、起_二四種上心顛倒_一故、言_三本識似_二如此_一事。

若無_下本識一分与_二阿陀那識_一相應、則本識不成_二四顛倒_一因緣。何以故。如此本識、是虚妄分別種子因緣故、一切虚妄分別皆從_二此本識_一生。

このように阿陀那識は阿黎耶識の一分であることを明らかにしている。以下において、真諦訳『世親釈』における阿陀那識の事用について見ることにする。

三、『世親釈』の阿陀那識

唯識説では有情（人）を総報の果体とし、その姿・形の所依止となる無記なるもの（阿頼耶識）の機能について、

真諦訳『世親訳』（この注釈は真諦訳だけにある）に次のように説かれる。

仏世尊説、比丘、衆生初際不可了遠。無明為蓋、貧愛所縛、或流或接、有時泥黎耶、有時畜生、有時（餓）鬼道、有時阿修羅道、有時人道、有時天道。

比丘、汝等如此長時受苦、増益、貧愛、恒受血滴。⁽⁴⁾

これは阿黎耶識が六道の輪廻の中心にあることを明らかにする。そこで注意を引くのは「仏世尊が説く、比丘よ、衆生の初際（過去世）は了遠すべからず」と説いていることである。我々は無明に蓋われ、貧愛に縛られた果報として六道を輪廻するのであるが、それを仏は「衆生の初際は了遠すべからず」と説かれる所に深い意味を見い出したいと思う。

その阿黎耶識の多方面にわたる機能によって、その呼称を変えて一切種子識、異熟識、根本識や阿陀那識等の異名で呼んでいる。その中で、特に身体と関連するものとして阿陀那識（執持識）がある。それは『解深密經』心意識相品に「広慧よ、阿陀那識を依止と爲し、建立と爲るが故に、六識身を転⁽⁵⁾ず。」と説かれている。『攝大乘論』では、その阿陀那識の機能について次のように説かれる。⁽⁶⁾

云何此識或説為阿陀那識。

能執持一切有色諸根、一切受生取依止故。何似故、有色諸根此識所執持、不壞不失乃至相續後際。又正受生時由能生取陰故。故六道身皆如是取。是取事用識所攝持故。説名阿陀那。

このように、阿陀那識の働きについて、能く一切の有色の諸根を執持すること、一切の受生の取（煩惱）の依止となることの二種類の働きがあることを明らかにしている。この阿陀那識に執持せられることにより、有色の諸根即ち身体は壊せず失せず相続するものである。また、それは受生の取の依止となることから六道身は取陰の事用の識であると説く、これは阿陀那識は六道を輪廻転生する中にも事用（働き）のある識ということになる。その（有情の身

体)は煩惱の依止となると説いている。更にそのことを真諦訳『世親釈』は次のように注釈している。^⑧

前已引正理及正教、證此識名阿黎耶。云何今復説此識名阿陀那。

今立道理、為成阿陀那名。道理者、能執持一切有色諸根。由此識執持有色五根、不如下死人身在黑脹壞等有變異位。若至死位、阿黎耶識捨離五根。是時、黑脹壞等諸相即起。是故定知、由為此識所執持、一期中五根不破壞。一切受生取依止故者、此言重答前問。此識衆生正受生時、能生取陰。此取体性、識所執持。由此識是正受生識。是故正受生時、一切生類皆為此識所攝。一期受身亦為此識所攝。於阿黎耶識中、身種子具足故。以是義故、阿黎耶識亦名阿陀那。

これによれば、阿陀那識は「一切の有色の諸根を執持する」ものであり、五根の集合体としての身体を維持する識のことで衆生(有情)を執持する識である。もしこの阿陀那識(阿黎耶識)が五根を捨離すれば、五根で構成されている、生きた肉体は死人身となり、皮膚は黒く脹れて腐ってくと説いている。これは生命を維持する受生識ということになる。また、この識は「一切の受生の取(煩惱)の依止である」という。それは衆生が「生を受ける」ことは取陰(煩惱の集まり)によるものであり、その五取陰より構成される身体の本性は阿陀那識に執持されるものであると説き、一切の生類(有情衆生)はこの識によって存在するとし、一期の受身もそうであると説いている。そのように、阿黎耶識即ち阿陀那識が存在するからこそ、有情の身体が維持されるものであると説いている。その阿黎耶識(alaya-vijñāna)は蔵識であるから、その識の中に、一期の受身(有情)が経験したこと(種子)をことごとく収蔵し具足する。それであるから阿黎耶識をその功能に従って阿陀那識(ādāna-vijñāna)即ち執持識と名付けている。

法相唯識では阿頼耶識の次に第七末那識が考えられるのであるが、『撰大乘論』には、末那識の漢語は見い出せない。^⑧しかし、それに相当する意として、有染汚識が説かれている。それを『撰大乘論世親釈』に見ると次のようである。

論曰。意有三種。一能與_レ彼生_二次第緣依_一故、先滅識_レ為_レ意、又以_二識生依止_一為_レ意。

釈曰。若心前滅後生、無間能生_二後心_一、說_レ此名意。復有_レ意、能作_二正生識依止_一、與_二現識_一不_二相妨_一。此二為_二識生緣_一故、名為_レ意、正生者名_レ識。此即意與_レ識異。

論曰。二有染汚意、與_二四煩惱恒相_レ相應。一我見、二我慢、三我愛、四無明。

釈曰。此欲_レ釈_二阿陀那識_一。何者四煩惱。我見是執_レ我心。隨_二此心_一起_二我慢_一。我慢者由_二我執_一起_二高心_一。實無_レ我起_二我貧_一說名_二我愛_一。此三惑通以_二無明_一為_レ因。謂諦実因果心迷不_レ解、名為_二無明_一。

このように「意に二種が有る」ことを明す。その一は次第緣依（等無間緣所依止性。玄奘訳）の意があり、その二是有染汚の意であり、四煩惱と相應する。これを阿陀那識と解説する。その阿陀那識は有覆無記であると注釈されていることから、明らかに法相唯識説では第七末那識に相當するものである。第一の意識は前五識等の前滅後生する識の所依であり、第二の有染汚の意識は恒審思量の識であり、それは常にいかなる時にも、我ありとの我執の煩惱におおわれた心であり、「若し人が正しく善心を起すときにも有る」ところの煩惱識の意であり、また、それは有覆無記の意であると説かれる。

この有染汚意の意識は真諦訳の注釈で阿陀那識とある。真諦訳では阿黎耶識の異名として阿陀那識を説いて阿黎耶識の功能の執持性を現わした。そして、この有染汚意の注釈でも有染汚意を阿陀那識と称している。これは有染汚意も一切有色の諸根を執持（ādāna）することから生起する意識であることを意味しているものと考えられる。有染汚意（末那識）は、我ありという執着心が、善心の生起する時も悪心の生起する時にも常に存在する。まことにやっかいな意である（こた）とされる。

それら第七・第八識を所依とする意（識）として第六意識がある。この意識は六境・六根・六識の十八界から成る意識である。故に、意識は一切諸法を所緣（対象）としている識であり、それは私たちの日常生活の中の意識である

と考えられる。第七末那識と第八阿頼耶識とは無間断であるが、この前五識と第六意識は有間断である。第六意識は知・情・意の意識である。故に、それには推理・思考・判断・記憶・想像等の知性や感情や意志のすべてを含んだ識作用があると言われる。それは經典を読誦し、理解し、解説し、思考する心のことであり、仏の法を聞いて感動したり、菩薩の修行を実践しようと思立ったり、更に、迷い悟るのも第六意識であるとされる。その意味において、この意識は人生の真実を求めるのに欠かせない識であると言える。

その第六意識の具体的な働きについて、(1) 意根に依止して働く意識であり、(2) 一切諸法を所縁とする意識であり、(3) 今日まで蓄積された経験の種子として蔵し、それにより、我々の意識活動があり、(4) 善悪無記の三性に通じ、(5) 欲界・色界・無色界の三界に通じ、(6) 所依止は意根と第七末那識と第八阿頼耶識であり、(7) 比量・現量・非量の三量があると説かれている。

この第六意識は色・声・香・味・触・法の六境を対象(所縁)にして、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根と、眼・耳・鼻・舌・身・意の六識との十八界より構成されていることは周知のことである。その六根と六識とは身体(有色の諸根)に属するものである。有色の諸根(身体)を執持するものは阿陀那識であるが、前五識と第六意識が存在することは、また第八識の存在することを意味すると考えられる。

四、阿陀那識と身体

以上は、心意識と一切の有色の諸根からなる身体の執持について見て来たのであるが、次に、人の死後に欲界の中陰(中有)に至った心が輪廻して生陰(生有)に入る心について見ることにしよう。

そのことについて真諦訳の『世親釈』に次のように説いている。⁽⁹⁾

(A) 論曰。復次、云何生染汚、此義不成。結生不成故。若人於「不静地」退墮、心正在「中陰」、起「染汚意識」方

得_レ受_レ生。此有染汚識於中陰中滅。是識託_二柯羅邏_一、於_二母胎中_一變合受_レ生。

釈曰。此生若謝_二由業功能_一、結_二後報_一接_二前報_一、此義則不成就。何以故。不靜地退_二前生_一墮_二後生_一故名_二退墮_一。受生有_二三種_一。或有_二中陰_一、或無_二中陰_一。今偏說受_二中陰者_一。若在_二中陰_一、將欲受_レ生、必先起_二染汚識_一、方得受生。此中陰染汚識、緣_二生有_一為_レ境。此識於_二中陰中_一滅。何以故。生陰無_二染汚_一故。是識即是意識。於_二一時中_一與_二柯羅邏_一相応故、言_レ託_二柯羅邏_一。此果報識異_二前染汚識_一故言_レ變、由_二宿業功能_一起_レ風。和_二合赤白_一。令_レ与_二識同_一故言_レ合。即名_二此為_一受生。

(B)論曰。是故、此識託生變異、成_二柯羅邏_一非是意識。但是果報、亦是一切種子、此義得_レ成。復次、若衆生已託生、能執_二持所余色根_一。離_二果報識_一則不_レ可得。

釈曰。此識即是阿黎耶識、不得_二名_一此為_二意識_一。從_二種子_一生故称_二果報識_一、能_二持種子_一故、亦名_二種子識_一。若作_二此說_一義乃得_レ成。前已明_二正受生義_一、今更明_二受生後義_一。前已明_二衆生在胎中_一、今明_二衆生出胎外_一故。言衆生已託生。衆生若已託生、則定有_二三義_一。一執持無_レ廢、二通_二撰持諸根_一、三體是果報無記。若離_二阿黎耶識_一、此三義不_レ可得。

(A)(B)は、衆生(人)の死後の中陰にある心が受生して胎内に入り、生育し、胎外に生ずることについて説かれている。それによれば、人は死して後に、欲界(不静地)の中陰にあるものと中陰にないものとにわかれる。中陰にない者とは生死輪廻を解脱した者のことではないかと考えられる。ここでは中陰にある者に限って説かれている。中陰にある心が受生することを欲すれば染汚の意識を起して受生する。そして生有を縁じて、生陰となる。そのとき染汚の意識は柯羅邏(Kalala)に託生して、母胎の中に入り受生する。しかもそれは宿業の功能によって生起し和合して後生するという。しかし、染汚の意識が託生し、変異(変化)して、柯羅邏となる。この染汚の意識とは先きに説いた第二の意である阿陀那識ということになる。その託生した意識は中陰にあった時の染汚の意識ではなく、無覆

無記の阿黎耶識としての果報識（異熟識）であり、一切種子識であると説いている。真諦訳には託生の意識の三義を説いて、一には執持して廃することがない。二には通じて諸根を摂持する。三にはその自体は果報識であって無覆無記であると解説している。この三義は阿陀那識の意味と考えられる。死後に中陰（中有）にある染汚識が託生してカララと成り、母胎に生を受ける意（識）という働きがあるものとなる。それは阿陀那識の働きであると説かれている。

以上のことに留意して考察すると、有情の滅後に、その身体を持たない前際（過去）の心が中陰に住するものとなる。中陰に心があるということは悟っていないことを意味する。それは六道輪廻の中に居ることを意味する。その過去を背負った中陰の染汚識（煩惱心）は過去の宿業の機能によって託生する。しかし、その託生した心と身体（有色の諸根）は総報の果報であり、一切種子であるから、果報識であり、一切種子識であり、それは無覆無記（阿黎耶識）であるという。無覆無記であることは善不善のすべてを包含するということである。

次に、人の死について、真諦訳の『世親釈』とそれに相当するチベット訳を見てみよう。⁽¹⁰⁾

論曰。復次、若人已作善業及以惡業、正捨壽命、離阿黎耶識、或上或下次第依止冷觸、不心得成。釈曰。若人於世間中、作不殺生等十善業、決定心得入天生報。若作殺生等十惡業、決定心得四趣生報。是人於死時中、若有善業、定心得向上。若有惡業、定心得向下。若汝不信有本識、云何此依止身、或下冷觸、或上冷觸、次第得成。若無有本識、云何得成。本識能執持五根。本識若捨、依止身隨所捨處、冷觸次第起、所捨之處、則成二死身。

チベット訳『摂大乘論』および『世親釈』

【藏文】|| legs par bya ba byed paham | ñes par bya ba byed pa hchi hpho ba na lus smad dam stod

nas rim gyis drod yal bar hgyur ba yan kun gshi rnam par śes pa med na mi run ste | de lta bas na
 skye bahi kun nas ñon monś pa yan sa bon thams cad rnam par smin pañi rnam par śes pa med na
 mi run no |

〔釈曰〕[°] hñg rten las hñdas pañi semś de legs par bya ba byed pañam | ñes par bya ba byed pa hñchi
 hpho ba na lus smad dan stod nas drod yal par hgyur bañam mi run ste shes bya ba la de legs par
 bya ba byed pa dan | ñes par bya ba byed pañi lus kyī smad dan stod nas drod yal bar hgyur te |
 hñi ltar par bya ba byed pa ni smad nas so | | ñes par bya ba byed pa ni stod nas so | | de nas de
 dag kyan kun gshi rnam [P.137a] par śes pas yonś su gzun bar mi hñdod na | lus drod yal bar hgyur
 bde ji ltar yin | kun gshi rnam par śes pa śes pa des gzun bas ni lus hñdor bar byed pa na sum dam
 stod nas ji ltar rigs pas drod yal bar hgyur ro |

〔論曰〕。善を造り、或は惡を造った人は臨終の時に身体は下から或は上から順に冷えてくるであらう。しかしもし、アーラヤ識がないといふならばあり得ないことである。その故に、生の雜染も、もし一切の種子の異熟識がないといふことならばあり得ないことである。

〔釈曰〕。その出世間の心は「善を造り、或は惡を造った人は臨終の時に身体は下から或は上から〔順に〕冷えてくるであらう。或は「もし、アーラヤ識がないといふならば」あり得ない」という中に、その善を造り、或は惡を造った人は身体が下から或は上から冷えてくるであらう。このように善を造った人は下から〔冷えて〕くる。惡を造った人は上から〔冷えて〕くる。もし、アーラヤ識による執持を認めないならば、体温が滅する、〔その時〕それ（身体）はどうなるか。アーラヤ識がそれ（身体）を執持するが故に、身体を捨てるとき下から或は上から順に冷えるであらう。

真諦訳の本識はチベット訳や玄奘訳からアーラヤ識であることがわかる。また、真諦訳には善人とは十善業を行った人であり、悪人とは十悪業を行った人であるというように解釈しているが、十善業・十悪業、人天生報・四趣生報というように具体的に解説しているのは真諦訳だけである。いま、真諦訳の注釈によれば、十善業を行った人は、その結果、人間と天人に生まれることができることを示唆し、それに対して、殺生等の十悪業を行った人は地獄・餓鬼・畜生・阿修羅の四趣に落ちることになると説いている。しかも前者は死に臨んで寿命が尽きようとする時、足からだんだんに身体が冷えて下から上の方へ冷えが登ってくると言い、後者は反対に、死に臨んで、頭の上からだんだんに下の方に冷えが降って行くというように説明している。実際にはどうであろうか。この例えは、『瑜伽論』・『決定感論』等にもあることから、インドでは古くから人の寿命の尽きる時の状態をこのように一般的に感じていたのかも知れない。⁽¹⁾

五、阿陀那識と身体

これまで、第八阿黎耶識を中心に身体との係わりを見てきた。その第八識には身体を執持し、持続する働きのあることがわかった。しかし、第八識は無覆無記であり、その主体は染汚なる煩惱識である。また第七末那識は有覆無記であり、それは常に我ありとする。我執を主体とした有染汚なる識即ち阿陀那識ということになる。しかし、この第七・第八識は自から働いて、その所依処である染汚なる身体自体を浄化して清浄なる悟りの状態に向わせる働きを行う力を持っていないようである。ではそのような具体的な行動のできる識とはいかなる識か、ということが問われることとなる。

そこで我々は先にあげた第六意識の働きに注目したい。その識は前五識の所依処であり、第七・第八識を所依としていることから、知性・感情・意志のすべてを含んだ識作用を持った識であると考えられている。そのことは、經典

やその注釈書や、更に、説法を聞いて感動して具体的に仏教の修行を实践しようと志し、実際に行動することが出来るということである。

その第六意識が八意識体の中心に置かれる説を真諦訳の『顯識論』に見ることが出来る。その『顯識論』では「一切三界（諸法）は唯だ識のみ有り」と説いて、唯識には本識即阿黎耶識である顯識と、それを所依とする分別識とがあり、人間、天人、長短、大小、男女などの差別を分別する識が分別識だと説く。その分別識を（一）第七染汚意を意味する有身者識と（二）第六意識を意味する受者識とに分けている。その受者識について次のように説かれる。⁽¹⁹⁾

受者識意界名受者、識即三品意識。一謂阿黎耶識、是細品意識、恒受三果報、不通善惡、但是無覆無記。二〔阿〕陀那識、是中品意識、但受三凡夫身果報。三者謂常所明意識、是麁品意識、通受善惡無記三性果、五識亦爾。此三種意識通能受用果報、但今施興廢為言故、呼〔阿〕黎耶識為受者識。

このように、第六意識である受者識を更に三種類に分類して、一には阿黎耶識であり、細品の意識であり、恒に果報を受け善惡に通ぜず、無覆無記であると説き、二には阿陀那識であり、中品の意識であり、凡夫身の果報を受けると説き、三には常所明の意識（第六識）であり、麁品の意識であり、善惡無記の三性の果報を受けると説き、更に、この三種の意識は共通して能く果報を受用するものであると説いている。その受者識は、本来阿黎耶識であるが、識の興廢する機能を重視して、受者識（第六識）と称していることを明らかにしている。その識の興廢とは前五識と第六識第七識の諸識の、それぞれの識の機能の特徴や有間斷無間斷の識作用を意味すると考えられる。真諦訳の『世親釈』には、阿黎耶識の異名として阿陀那識を説き、第七識としても阿陀那識を説いていることを先に説示したが、この『顯識論』でも、明らかに、第七識として中品の意識として阿陀那識を説いている。『顯識論』のこの個所は、八識のすべてが第六意識（意界・意根）に統一されるといふ真諦の唯識説ともいふべき一識説の説かれる所である。⁽¹⁰⁾更に、能熏の識である分別識の中に阿黎耶識が含まれることも説いている。

一般に唯識説では第六意識は有間断であり、無間断の第七・第八識を所依として働いていると考えられるのであるが、『顕識論』のように、第六意識が八識全体を統一する働きがあるとすると、知識、感情、意志の働きのある意識の行為（努力精進）によって、煩惱性としての阿黎耶識を清浄化することが出来ることになる。身体（六根・六識の和合体としての意識）の働きによって心（阿黎耶識）が清浄になる。このように第六意識と身体との関係が考えられる。

そのことについて、我々は、転識得智の四智成就の過程を見ることによって、深く理解することが出来る。それは次のように得智されると説かれている。⁽¹⁾

大円鏡智は第八阿頼耶識を転じて得る智であり、

平等性智は第七末那識を転じて得る智であり、

妙觀察智は第六意識を転じて得る智であり、

成所作智は前五識を転じて得る智である。

この四智を成就することによって我々は仏果に至ることが出来ると説かれる。その中で、平等性智と妙觀察智の一部分の証得は、菩薩が一阿僧祇劫かけて修行して、十住・十行・十廻向である資量位と加行位を過ぎて、通達位即ち十地の初地入心の見道に達して、分別起の煩惱を一部分断じた時に得ることが出来るとされる。それから更に、二阿僧祇劫かけて十地である修習位を過ぎて、究竟位に達した時に、分別起と俱生起の二煩惱を完全に断じて、すべての識が転じて転識得智することができ、完全円満な証りが開かれて如来と成る（成仏）といわれる。いまその転識される順序・状況について注意して、心の清浄化と身体の清浄化ということを見てみよう。第一に、十地初地の見道において分別起の一部分を断じて、妙觀察智の一部分の証得を得てからも、その以後も地地に修行を重ねて漸次に証得を増して、第十地において、第六意識を転じて完全円満なる妙觀察智を得ることが起り、次に第二に、見道において分

別起の一部分を断じて、平等性智の一部分を証得していた第六意識が妙觀察智を完全に得てより、それに連動して、第七末那識が転ぜられて、完全円満なる平等性智を得ることが起り、その次に第三に、究竟位において、初めて第八阿黎耶識が転じて大円鏡智を得ることが起り、ついに第四に、最後に前五識が転じて成所作智を得ることが起り、初めて完全円満なる四智を得て円満なる仏果に至ると考えられている。

以上のように、八識全体を転じて仏の智慧を得るのである。その働きは第八識から始まるのではなく、身体と深くかわかる知・情・意をとまう第六意識から始まって、順次に第七識から第八識へと転じて、最後に五根・五識を俱う身体の一部である前五識を転ずることによって完全円満なる仏の智慧を得るとされる。唯識説について、第八識や第七識にだけ関心が向けられがちであるが、我々が、具体的に完全な智慧を修得するためには、第六意識の強い意志による、前五識を俱う身体の正しい仏道修行こそ過去幾世代にも渡って心の奥く深くに横たわっている染汚意識（第七・第八識）が清浄化される。そのことは、心身一体となって修行してこそ清浄なる心身が得られることを意味するものであろう。それは心身一如の修行によって始めて心意識の清浄化があることを意味するものと考えられる。

六、おわりに

以上、真諦は阿陀那識を第七識と説いている。真諦は第八識の構成について『転識論』に説くように第八阿黎耶識（果報識）、第七阿陀那識（執持識）、塵識（前六識）としている。法相唯識説では阿陀那識は第八阿頼耶識の異名であり、その報持する識としての働きは第八識のものとしている。それに対して、真諦は『解深密経』『瑜伽師地論』に説くように、阿陀那識を執持識とし、第七識として独立に扱かっている。その『解深密経』では阿陀那識は執持識として一切有色の諸根を執持するものであり、それは五識身（五蘊身、身体）を相続する働きのあるものと説かれている。その阿陀那識（ādāna-vijñāna）に次のような意味が含まれると考えられる。（一）六道を輪廻する主体としての

働きがある。(二)一切の有色の諸根(六処、六根、六識¹¹十八界)を執持する働きがある。(三)五識身(五蘊身)を相統する働きがある。四阿陀那識を捨離すれば死人身となる。(四)我見、我愛、我慢、無明の四煩惱を有する有染汚意である。(五)我執識である。(六)中陰にある染汚意(識)が受生し託生し母胎に生を受ける働きがある。等の意味を持つ識であることが理解できる。

阿陀那識を第七識として説く真諦の唯識説は阿陀那識を八識の中心におく古い唯識説を継承しているとも考えられる。

更に、第六意識について、『顕識論』には八識全体の構造の中心に第六意識を置いて識体を統一する考えを明らかにしているが、転識得智の説に注意すると、そこでは、第六意識の強い発菩提心の働きによって、意識自身が清浄化される。それによって、第七識が清浄化され、次に第八識が清浄化され、最後に前六識(身体)が清浄化されて、四智である仏の智慧を得て、仏陀に成ると説かれている。このことは唯識説ではややもすると第七・第八識に多くの感心がよせられるが、仏道修行の実践方面からは第六意識の重要性が見直されるべきである。

注

(1) 『解深密経』巻第一、心意識相品第三、大正蔵二六、六九二c。

『成唯識論』巻第三、大正蔵三一、十四c。

『摂大乘論世親釈』巻第一、釈依止勝相品、一五七b。

S. Lévi "Viññaptimātrāsiddhi" p. 34

(2) 『転識論』大正蔵三一、六一頁。深浦正文『唯識論解説』二六頁。

S. Lévi "Viññaptimātrāsiddhi" p. 13, p. 18.

(3) 『摂大乘論世親釈』巻第四、大正蔵三一、真諦訳一八〇c。

- (4) 『撰大乘論世親釈』卷第一、大正藏三二、真諦訳一五六c。
- (5) 『解深密經』心意識相品、『国訳一切経』印度選述部、経集部三(大東出版社)、二八頁。
- (6) (3) 同、一五七c—一五八a。
- (7) (3) 同、一五七c—一五八a。
- (8) (3) 同、真諦訳一五八a—b。玄奘訳三二五b。
- (9) (3) 同、真諦訳(a)一六九b、(b)一七〇b。玄奘訳(a)三三二c、(b)三三二a。
- (10) (3) 同、真諦訳一七一b、玄奘訳三三三a。チベット訳『撰大乘論』(デルゲ版、9b^o、北京版、10b^o、)、『世親釈』(デルゲ版、136b^o—137a、北京版、161b^o、)。
- (11) 拙論『真諦訳諸論書における阿黎耶識説について』(『国訳一切経』三蔵集、第二輯、大東出版社、昭和五十年)三四二—三四三頁。
- 字井伯寿『印度哲学研究』第六、(岩波書店、昭和四一年)五四九—五五〇頁。
- 同『撰大乘論研究』(岩波書店、昭和四一年)三一八—三一九頁。
- (12) (11) 『印度哲学研究』第六、三六三—三六四頁。
- (11) 拙論、三三七—三三八頁。
- (13) 勝呂信静『アーラヤ識説の形成—マナ識との関係を中心にして—』(国訳一切経、三蔵集、第四輯、大東出版社、昭和五三年)一四一頁。
- (14) 深浦正文『唯識論解説』(龍谷大学出版部、昭和十一年)四二五—四二六頁。

第七節

〔付論〕真諦訳諸論書における阿黎耶識説

第一項 『転識論』における阿黎耶識説

一、

この『転識論』は周知のように『唯識三十頌』の異訳である。その「三十頌」がすべて散文体に訳され、それに真諦の注釈がついている。⁽¹⁾ 故に、これは「唯識三十頌真諦訳」と称されるべきものである。

法相宗唯識説では阿頼耶識の特質として（1）三相、（2）熏習、（3）種子、（4）相統、（5）对治などの諸義をもつて論じる。また、法相唯識説では三蔵義をも立てる。故に、真諦の唯識説を考察する場合もこれに従って行う予定である。しかし、すべての論書をこの順序に論ずるのではなく、対象の論書に従って取捨するであろう。初めに三蔵義について述べて、次に阿頼耶識について論じよう。

二、

阿頼耶識の三蔵義とは能蔵義、所蔵義、執蔵義のことである。それは『成唯識論』巻第二に⁽²⁾

此識具有能蔵・所蔵・執蔵義故。謂与_二雜染_一互為_レ縁故。（能蔵・所蔵）。有情執為_二自内我故_一（執蔵）。⁽³⁾
と説いている。さらに、この三蔵の意味について、『同学鈔』巻二の三に慈恩（窺基）の意見として、

受熏熏之边是所蔵義也、持種边是能蔵也、我愛縁執是執蔵義也。

と説いている。これにより能蔵義とは持種の義であって、この識はよく一切の種子を撰蔵することから、あたかも庫蔵のもろもろの物を収容するようであることからこのように称される。執蔵義とは我愛縁執の義であって、この識は無始以来恒に有情（第七識）のために我なりと愛執されること、あたかも庫蔵の堅く、その所有者より執守されるようであることからこのように称されるのであると説かれる。しかし、この三蔵義についての庫蔵と器物の譬喩は阿頼耶識の譬喩としては庫の中の器物がなくなっても建物としての庫があることになることから適当な譬喩ではないと言う意見がなされている。⁽⁴⁾ この阿黎耶識の特質について『転識論』に⁽⁵⁾

名三宅識、一切種子之所栖処。

名三蔵識、一切種子隠伏之所。

と説いている。この宅識と蔵識とは *alaya-vijñāna* の意識である。この識は阿黎耶識の性質を表明している。阿頼耶識の三蔵義について『転識論』には説かれないが、如果说えばこれは能蔵義に相当するであろう。

以下に阿頼耶識の持つ種々の特質（1）三相、（2）熏習、（3）種子、（4）相続、（5）対治）について見てみよう。

阿頼耶識の三相とは自相・果相・因相の三方面からの考察である。これは『唯識三十頌』の第二頌後半に見られる。⁽⁶⁾

taṭṭālayakhaṇaṁ vijñānaṁ vipākāḥ sarva-bijākam | (2, c-d).

その中で阿黎耶識と名づけられる識は異熟であり、一切種子である。

初阿頼耶識、異熟、一切種。（玄奘）

果報識者為三煩惱業之所引故名果報。亦名三本識、一切有為法種子所依止。（真谛）

この偈頌は三相の順序に相当している。即ち、自相とは阿頼耶識自体を意味し、それは識の総合体としての識を自

相と称するものであり、三藏義に約して執藏義に相応すると言う。果相とは異熟識を意味している。この識はその生因によって現起する結果の義であり、結果としての第八識を指している。また、この異熟識には変異熟・異時熟・異類熟の三義があるとされる。因相とは一切種子識を意味している。この識は諸法を生起する原因となる義であり、原因としての第八識を指している。また、この識は種子を執持して諸法の生起の原因たるの義をとまなうから因相と説かれる。⁽⁷⁾この第二頌後半の alaya についての安慧の解釈は第一阿黎耶の所で引用したものであり、護法のものは阿頼耶識を自相、異熟識を果相、一切種子識を因相とするものであり、真諦のものは散文体のために明確に偏頌と相応しないところがあるが、果報識の説明は第二頌後半に相応するものである。宅識と藏識の説明は阿黎耶識に対する真諦の解釈と見做してよいのではないかと考えられる。更に、この三相について『転識論』に次の如き解釈が求められる。⁽⁸⁾

一、(自相) 此識能生一切煩惱・業・果報事。

二、(果相) 果報識者為煩惱業之所引故名「果報」。

三、(因相) 是一切種子識者阿黎耶識、為諸法種子及所余七識種子並能生自類無量諸法故、通名一切種子識也。

この(一)は自相に相応するもので、阿黎耶識は一切の煩惱と業と果報を合せ持ったものであることを説き、(二)は果相に相応するもので、果報識とは煩惱の業のための引き起された所の識であると説き、(三)は因相に相応するもので、一切の種子識であり、諸法の種子と所余の七識の種子であり、また、自類の無量の諸法を生ずる因である。これを総称して一切種子識と名づける。これは阿黎耶識であると説かれる。

次に熏習について、これは『転識論』に、香木を焼いて衣服にその香氣を熏ずる。その時、香木自体は焼かれて、我々の眼前から存在しないものとなるが香氣だけは衣服に付着して残り、その香氣があたりに香氣を發散すると言う

ことに譬えている。⁽⁹⁾これについて『転識論』は多くを説いていないが三性との関連の方面から次のように説いている。⁽¹⁰⁾

(1) 二種宿業熏習者即是諸業種子、一宿業熏習、二宿業熏習執。宿業熏習即是〔所〕分別、為三分別性、宿業熏習執即是能分別、為二依他性。所〔分別〕即為境、能〔分別〕即為識。此二種業名相似集諦、能得五陰生。

(2) 釈曰、二種宿業熏習者一一種子備有〔兩義〕、所分別即是宿業熏習、能分別即是宿業熏習執。所〔分別〕即分別性、能作生起種子法門故、說此法門名為宿業熏習有〔名〕而無體也。能〔分別〕即依他性、正是起業種子名宿業熏習執、有〔體〕而不〔真實〕也。

この(1)と(2)について論では(2)にのみ釈曰とあるがこれは共に真諦の解釈する部分である。この所では熏習と種子とは同義のものとして説かれる。その熏習には宿業熏習と宿業熏習執とが説かれる。いまこの(1)(2)より考察すると宿業熏習とは所分別であるから境であり、分別性となる。この分別性は種子法門の生起するものであるが、これは境を意味することから名前だけのものでそれ自体としては存在しないものであると説いている。

これに対して、宿業熏習執とは能分別であることから識であり、依他性となる。この依他性は業を生起する種子であるから宿業熏習執である。これは識を意味することから境に対する識であり、その依所であるから自体が存在するも、真实性から見たとき、不真實なものであると説いている。このように熏習を分別性と依他性によって説くのは後節の『顕識論』において巨と邪と説くものと同じく真諦独自の説である。このことは熏習の機能がこの両性の内のものであることを意味するものであり、阿黎耶識の中に存在するものであることを明らかにするもので真实性阿摩羅識に属さないことを明らかにしている。

次に種子について、阿黎耶識の異名として種子識があるように種子は阿黎耶識の転変し生起する因体として草木の種に譬えて説かれている。即ち、『転識論』に⁽¹¹⁾

種子能生_レ芽、種子既無、芽從_レ何出。

と説いている。このように種子 *biṅṣa* は草木の種に譬えられるもので因体を示している。この譬喩はもっとはっきりした形で、『中論』卷三の勸業品十七に、

如_レ從_レ穀有_レ芽有_レ莖葉等相統。從_レ是相統而有_レ果生。離_レ種無_レ相統生。是故從_レ穀子有_レ相統。從_レ相統有_レ果。先種後有_レ果。故不_レ斷亦不_レ常。如_レ穀種喩_一。

と説かれる。『転識論』の説明は簡単であったが、この穀種喩によって、その譬喩の意味がよりいっそう明らかになる。即ち、草木は種子（因）に従って芽（現行）が生じる。その芽が生長（現行）して実（果・種子）を成らす。その実（果・種子）は新しい種子であって、次の芽（因・種子）を生ずるものとなる。このように種子の相統は不断不常のものである、と説かれる。この種子が相統するように種子識としての阿黎耶識の相統も不断不常に存在するものである。

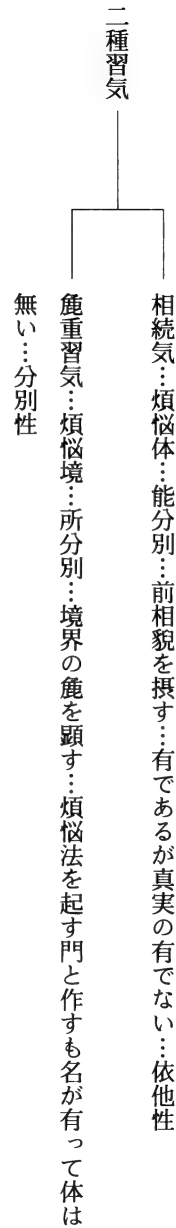
また、種子・習気と三性とに関して『転識論』に次のように説かれる。

（1）二種習気者即諸煩惱、一相習気、二麁重習気。相即煩惱体、是依他性、能攝_レ前相貌、麁重即煩惱境、是分別性、境界麁顯故也。此二煩惱名_二真（集）諦、能集合_二未來五陰。

（2）二種習気亦爾、一一煩惱皆有_二兩義、所分別即麁重習気作_レ起_二煩惱法門、有_レ名而無_レ体、能分別正是煩惱体、亦有而不_二真實、是依他性。

これは先きの『転識論』の二種の重習に続いて説かれるものである。習気は煩惱であり、それは現行を生じる種子である。これによれば習気は相習気と麁重習気の二種が説かれる。相習気とは能分別であり煩惱体である依他性に属する。また、分別性の相貌を攝する。これは能分別の識に属するもので有体であるが真實の有体ではないと説いている。これに対して麁重習気は所分別であり、煩惱境である分別性である。これは境界の麁重を顯わすものであり、煩

悩法を起す門となるも名前だけがあって実体がないものであると説いている。そして、この相習気と麁重習気の二煩惱は未来の五陰の生起の因（種子）となると説かれる。これを図示すると次のようになる。



すでに論じたように、重習（vāsana）は現在の五陰の生起を得るものであると説き、習気（vāsana）は未来の五陰と生起せしめるものであると説いている。さらに、重習と習気について、⁽¹⁴⁾

由「此似真兩種集諦、若宿業已尽、更受別報能安立生死。」

と説いて、二種宿業重習を相似集諦と説き、二種習気を真集諦と説いている。この兩種の集諦は共に阿黎耶識の世界のものである。そして、これは本識である阿黎耶識と種子識のもので一切煩惱の根本識の世界であり、分別・依他両性の世界であると説かれている。

次に相続について、これまでの重習説も種子説も共に本識（阿黎耶識）の相続に関する説であるが、あらためて阿黎耶識の相続について見てみよう。これは『唯識三十頌』の第四頌に暴流の譬喩によって次のように説いている。⁽¹⁵⁾

tat ca varīate stotasaṅghavat | (4-c)

そして、それ（アーラヤ識）は流れとして激流のように働く。

（玄奘訳）恒転如「暴流」。

(真諦訳) 念念恒流如「水流浪」。

これは阿黎耶識が河の流れとして激流のように相続しつゝ存在するものであることを説いている。これは『成唯識論』に、⁽¹⁶⁾

恒言遮_レ断。転表_レ非常。猶如暴流因果法爾。如暴流水非断・非常相続長時有所漂・溺。此識亦爾。從_二無始_一來、生滅・相続・非常・非断、漂溺有情令_レ不出離。又如暴流雖_二風等擊起_一諸波浪、而流不_レ断。此識亦爾。雖_二遇_一衆縁起_二眼識等_一而恆相続。又如暴流漂_二水下・上魚草等物_一、隨_レ流不_レ捨。此識亦爾。与_二内習氣・外触等法_一恆相隨轉。

と説いている。また、これを安慧釈に見ると次のように説いている。⁽¹⁷⁾

そして「それは」とは実にアーラヤ識に結びつく。その中で「流れ」とは因と果の二つが絶間なく生起する（この意味である）。水の集まりが前後して途切れないで続くことが「激流」と説かれるものである。これ故に、あたかも「激流」が草や木や牛糞等を引きづりつつ流れて行くように、実にアーラヤ識もまた福と非福と不動との業の習気に随順して、触と作意等を引きづりつつ流れとして輪廻の間を止むことなく働く（転ずる）と言われる。

この阿黎耶識は河の流れのように絶え間なく流れて相続するものである。それは無始以来から生滅・相続・非常・非断として有り、風や岩や地形等との係りに従って浪は変化する。その激流は魚や草や木や牛糞等を引きづりつつ流れる。

それと全く同一に阿黎耶識も種々の助縁によって変化し生起し非常非断に相続するものである。有情の生老病死入天長短大小男女などの種々の生滅は浪のように衆縁によって生滅する。それは内には習気であり、外には触等の法による相続（種子）である。また、それは福と非福と不動との業の習気に随順して触と作意等による輪廻の間を相続す

る。これを『転識論』に「本識如流、五法如浪」と解釈している。この五法とは作意、触、受、想、思の五遍行のことである。

次に対治について、これまで諸煩惱業の根本としての阿黎耶識の相続について説いて来たのであるが、ではこの虚妄分別識はいかなる状態の時に滅除・捨遣されるか、少しく考えて見てみよう。それについて『唯識三十頌』の第五頌に次のように説いている。⁽¹⁹⁾

tasya vyāvrttir arhate | (5-a)

阿羅漢の〔位に到達した〕時に、それ〔阿黎耶識〕を断捨する。

阿羅漢位捨。(玄奘訳)

乃至得^二〔阿〕羅漢果^一、此流浪法亦猶未^レ滅。(真谛訳)

これによって阿羅漢の位に到達した時、虚妄分別である阿黎耶識を断捨する。阿羅漢の位に到達するとは何如であるかという⁽²⁰⁾と安慧⁽²⁰⁾に、

更にまた、いかなる〔性質〕を具なえることにより阿羅漢と説かれるのか。

滅尽智と無生智を得るが故に〔阿羅漢と説かれる〕。何となればこの状態の時にアーラヤ識の所依である麁重が完全に断ぜられることによりアーラヤ識の断捨がある。

と解説されている。これに対して、『成唯識論』⁽²¹⁾に、

諸聖者。断煩惱障・究竟尽時。名^二阿羅漢^一。爾時此煩惱麁重永遠離故。説^レ之為^レ捨。

と説かれる。これにより両訳が大体において一致することがわかる。しかし、『転識論』には具体的になされていないが、阿黎耶識の滅除、捨遣について、後に論じる諸論書にくわしい。

注

- (1) 宇井伯寿『印度哲学研究』(『印哲研』と略称)第六、四〇五―四九七頁。
- (2) 新導『成唯識論』卷第二、六三頁。
- (3) 『同学鈔』卷第十六、大正藏六六、一五三c。
- (4) 田中順照『空観と唯識観』(一九六八年)二六四頁。
- (5) 『転識論』(『印哲研』六)四〇八頁。
- (6) S. Lévi, "Vijñaptimātratāsiddhi," p.18.
『転識論』(『印哲研』六)四〇七頁。
- (7) 深浦正文『唯識学研究』下、二四八―二五六頁。
- (8) (5) 同書、(一)四〇八、(二)四〇七、(三)四一六頁。
- (9) 『転識論』(『印哲研』六)、三六九―三七〇頁。
- (10) (5) 同書、四一八、四一九頁。
- (11) (5) 同書、四二四頁。
- (12) 『中論』卷第三、大正藏三十、二二a。
- (13) (5) 同書、四一八―四二〇頁。
- (14) (5) 同書、四一九頁。
- (15) (6) 同書、二二頁。
- (5) 同書、四〇九頁。
- (16) (2) 同書、一〇四―一〇五頁。
- (17) (6) 同書、二二頁一行目。
- (18) (5) 同書、四〇九―四一〇頁。
- (19) (6) 同書、二二頁。
- (5) 同書、四一〇頁。

- (20) (6) 同書、二三頁。
- (21) 新導『成唯識論』卷第三、一〇八頁。

第二項 『三無性論』における阿黎耶識説

一、

この『三無性論』はその名前が示すように三性三無性説について論ぜられたものであることから阿黎耶識に関しての研究は殆んどなされていない。この『三無性論』は玄奘訳『顕揚聖教論』の異訳である。⁽¹⁾このような論書の性質から阿黎耶識を(1)三相、(2)熏習、(3)種子、(4)相続、(5)対治の順序で解説する方法から離れることになろう。しかし、一応はこの順序で論を進める次第である。

二、

三相について、この論書には、阿黎耶識の名前は一回だけ真諦の解釈の部分に出てくるだけである。それは八種分別を説く第四我分別の解釈の部分に見い出される。そして、この箇所がこの論書では第八阿黎耶識に関する唯一の所である。そこで初めに我分別についての『三無性論』と『顕揚聖教論』との本文を見てみよう。即ち、『三無性論』⁽²⁾に、

論曰。四我分別、謂此類是有流有取、長時我執教依串習、從_二此僻執串習、緣_二身見所依止類、起_二虛妄分別、是名_二我分別_一也。

とあり、『顕揚聖教論』に、

四我分別、謂若事有漏有取、長時教習我執所聚、由_二教習邪執、自見處事為緣所起虛妄分別。

と説かれる。これは両論ともに我分別は有流(有漏)と有取であって、長時に我執が数々熏習することによって、そ

の僻執熏習に従って身見所依止の類（自見処の事）を縁じて虚妄分別を起すことであると説いている。これについて、『三無性論』だけに訳者真諦の解釈があり、そこに阿黎耶識が説かれる。それは次のように説かれている。⁽³⁾

釈曰。此類是有流有取者、類即是阿黎耶識為諸惑本。有流即是無明、有取即是貧愛、過去煩惱十使以滅不可分別為諸惑名。但總稱無明、能障智明故。此無明能為諸惑因、能流轉生死故稱有流。…取者即是有流家果、因謝過去故名有流果、來在現相統中故名為取、即是現相統中隨眠貪欲種子也。若諸煩惱並在現相統中說流說取者、流即四流、取即四取。如此別說此流取等、皆不離本識故、言此類是有流取也。

これによれば阿黎耶識とは有流（有漏）と有取であって諸惑の根本である。その有流は無明であり、有取は貧愛であると説く。有流について、過去の煩惱の十使（十隨眠、（1）貪、（2）瞋、（3）癡、（4）慢、（5）疑、（6）有身見、（7）辺執見、（8）邪見、（9）見取見、（10）戒禁取見）を滅すれば分別は諸惑の名となすこともなくなる。

この十使を総じて無明と称するが、これは能く智慧の光明を障げるものであり、諸惑の因となり、能く生老病死に流転すると説かれている。有取について、有取は有流が家の果であり、因としての過去の有流を謝したものであるから、有流の果と名づけられる。それは現相統の中にあることから有取と言われるもので現相統の中の隨眠の貪欲の種子であると説かれている。その有流（漏）とは四漏（（1）欲漏、（2）有漏、（3）無明漏、（4）見漏）であり、有取とは四取（（1）欲取、（2）見取、（3）戒禁取、（4）我語取）である。このように有流と有取とを區別して説くけれども、それは阿黎耶識を離れないものであると説いている。このように阿黎耶識を無明の有流と貪欲の有取とであると説くのはあまり他に例を見ないように考えられる。

熏習について、三性説と関連して次のように説かれている。⁽⁴⁾

論曰。問曰、云何未滅入法兩執立不淨品、兩執滅已方立淨品。

答曰。於依他性中執我是分別性之所熏習名不淨品。若於依他（性）中修真實性之所熏習名為淨

品。若説^二不淨品^一謂有流界、若説^二淨品^一謂無流界。此無流果以^二転依^一為^レ體也。

この所の三性説は依他性を中心的媒介体とした二分依他性である。依他性の中において、我に執して生起する熏習とは分別性の所熏習であり、不淨品であり、有流界（有漏界）である。これに対して、依他性の中において眞実性の所熏習を修習するものを淨品であり、無流界（無漏界）であると説いている。そして、淨品・無流界は転依を体とするものであると説いている。この転依は明らかに果位としての転依であり、究極の境界のことである。この転依は二分依他性の中の眞実性を修した所のもので依他性を所依とした三性説によって成立していることから『転識論』に説く、「未だ曾^レて分別、依他兩性を遠離しない所の眞実性阿摩羅識」と説くものと異なるものではないかと考えられる。⁽⁵⁾

次に種子について、種子と相統は密接な関係にある所から相統についても述べることになろう。その種子の相統について『三無性論』に、⁽⁶⁾

是故由^レ僻執熏習本識^二成於種子^一、能生^二起依他性^一、為^二未來果^一。此僻執即是分別性、能為^二未來依他性因^一也。又因^二此未來依他性果^一、更生^二未來法執顛倒^一、即是由^レ依他性為^レ因、能生^二未來分別性為^レ果^一。如^レ此更互相因故、生死恒起相統不^レ断。

と説いている。種子の相統は僻執が本識（阿黎耶識）を熏習することによって種子が成ずるから、依他性の生起により未來果が生ずる。これによれば種子の相統は僻執に従うものであると言う。その僻執とはこの引用の前の所で「由^二久時數習顛倒^一有^二僻執^一、不^レ関^二名義相応^一。若人已執^二名異義異^一由^二名於^レ義、亦未^レ免^二僻執^一」⁽⁷⁾と説かれる所分別である分別性の事であることが明らかにされる。この境による所分別である虚妄分別の現行によって本識を熏習する。そこに種子識が成ずる。更に、これを詳説すると、分別性の僻執に従って熏習される本識は未來の依他性の因を生起させる。この因はそのまま未來の依他性の果となる。この因と果とは共に熏習（vasana 習氣）であると説かれ

る。またこれが種子識とも称される。この僻執の熏習による習気によって次の未来の法執顛倒を生起する、これは未来の依他性の因である。この因は未来の分別性の果を生起する。このように種子は相互に因果となって絶間なく生起し相續して断ぜられないのである。

次に対治について、この対治に関して、やはり三性説の関連において『三無性論』の七種如如を解釈する所に次のように説かれている。⁽⁸⁾

復次、清淨如如者所謂滅諦。亦有三義。一、体相無生滅、謂分別類惑本無。二、能執無生滅、謂但乱識類惑由因縁本無。三、有生故名爲滅、三垢淨二滅、謂本来清淨無垢清淨。約分別性説。本来無垢、約依他性説。無垢清淨。何以故。此性有体則能染汚、由道除垢故得清淨。本来清淨即是道前道中、無垢清淨即是道後。此二清淨亦名三種涅槃。(道)前即非折滅自性本有、非智慧所得。(道)後即折滅、修道所得。約(道)前故説本有、約(道)後故説始有、始顯名始有故名清淨如如。

この所の清淨如如は滅諦であると説き、それを三義に説明し、三性に当てはめて解説している。一には体相の無生の滅であつて分別類の惑は本より体相がないことから滅諦である。二には能執の無生の滅であり、乱識の惑は因により縁により生ずることがないことから滅諦である。三には垢淨二滅であつて本来清淨と無垢清淨であると説いている。それは三性として、分別性に約すれば本来無垢であると説くがこれは本来清淨とあるべきであろう。依他性に約すれば無垢清淨であると説いている。この分別依他両性には分別性としての体相と依他性としての能染汚とを修道により垢を除いたものを清淨と説いている。その本来清淨は道前・道中であり、無垢清淨は道後であると説いている。それは二種の涅槃があると説いている。その道前とは非折滅で自性本有であるが、それは智慧による所得ではないと説いている。道後は折滅であり修道によって得られるものであると説いている。故に道前は本有であり、道後は始有である。その始有を顯わして清淨如如と名づけると説いている。無垢清淨は道後の如如と説かれたもので阿摩羅識を

意味するのではないかと考えられる。

注

- (1) 拙論「真諦の三性三無性説について」(鈴木学術財団『研究年報』10号、三三、四二頁。
- (2) 『三性性論』宇井伯寿『印度哲学研究』第六、二二五頁。
- (3) (2) 同書、二二五頁。
- (4) (2) 同書、二六三頁。
- (5) (1) 同論、二六、三三頁。
- (6) (2) 同書、二一八頁。
- (7) (2) 同書、二一七頁。
- (8) (2) 同書、二四九頁。

第三項 『十八空論』における阿黎耶識説

唯識説では全体の唯識觀を表現するのに「一切皆唯有識」^①と説くのが一般的であるのに、真諦は『十八空論』に「一切諸法唯有淨識」と説いている。この所では特にこのことについて考察しよう。

それは七種真実を説く第三の唯識真実の箇所に次のように説かれている。^②

第三、明唯識真実、并一切諸法唯有淨識、無有能疑亦無所疑_上。……但唯識義有_レ兩。一者方便、謂先觀_下唯有阿黎耶識、無_レ余境界、現得_レ境智兩空、除妄識已、尽名為方便唯識也。二者明正觀唯識。遣蕩生死虛妄識心及以境界、一切皆淨尽、唯有阿摩羅清淨心也。

これによれば一切の諸法は淨識であるとは能疑も所疑も無くなることであると説いている。そして、この唯識義には二種があり、一は方便唯識、二は正觀唯識であると言う。その方便唯識とはただ阿黎耶識だけがあつて余の境界のものはなく、境智兩空を得て妄識を除くことであると説く。その正觀唯識とは淨識の唯識説でそれは生死虛妄識心および境界を遣蕩して一切を淨尽したただ阿摩羅清淨心 (amala-viśuddha-citta) だけであると説いている。そして、この淨識は同じく『十八空論』に説く所の「阿摩羅識是自性清淨心」と同じであると見られる。『中辺分別論』から、これは prabhavaratva-citta に相応する。故に、この淨識は如来藏説の自性清淨心の意味をも受けた阿摩羅清淨心のことではないかと考えられる。従つて真諦が「一切諸法唯有淨識」と説くのはこれまでに見ることでできなかった意見となる。

そのことを明確にするために七種真如についてももう少し考察することにしよう。この七種真如は『解深密經』と『中辺分別論』に見ることができる。初めに漢訳『解深密經』卷第三の分別瑜伽品第六に、^④

一切染淨法中所有真如。是名_二此中如所有性_一。此復七種。一者流轉真如。……二者相真如。謂一切法補特伽羅

無我性及法無我性。三者了別真如。謂一切行唯是識性。……由相真如了別真如故。一切諸法平等平等。と説いている。この「一切行唯是識性」と説く識性に注意したい。チベット訳では次のように訳されている。

nam par rig paḥi de bshin ṅid ni hdu byed nmams nam par rig pa ṅid gan yin paḥo —

了別（記識 *viñāpti*）真如とは一切の行は *nam par rig pa ṅid*（識性）である。

この *nam par rig pa ṅid* は *viñāptiva* であるとすれば玄奘訳のように識性と言ふことになる。また、この七種真如は『中辺分別論』の真実品第三に第十四頌として見出すことができる。⁽⁵⁾ その世親釈は相真如以前の四真如は根本の真実相であると略説するだけである。しかし、安慧釈を見ると世親釈を細説して *lakṣaṇa-tattva*, *viñāpitattva*, *saṃyakpratipattitattva* は根本真如 (*mūla-tattva*) であり、真実性 (*pariniṣpanna-svabhāva*) であると説いている。⁽⁶⁾ 識真如と正行真如について、

viñāpitattvaṃ saṃyakpratipattitattvaṃ cāviparīyāsaparinispattī pariniṣpannaḥ...lakṣaṇa viñāptitattvābhyam dharmasāmyam

識真如と正行真如は不顛倒に真実成就であるから真実である。……相と識との二つの真実によつては法平等である。

と説いている。この説明の前半は安慧によって成されたものであり、後半は『解深密経』の説明を安慧が引用したものである。以上のことから『十八空論』の「一切諸法唯有淨識」は『解深密経』の「一切行唯是識性」に相応するよう⁽⁷⁾に考えられる。その識性は *nam par rig pa ṅid* (*viñāptiva*) に相当する。しかし、真諦の阿摩羅識は自性清淨心 (*prabhāvaratva-cita*) である淨識とはおのずから異なるものであると考えられる。これらは真諦の唯識説の特色の一つであると考えられる。

注

- (1) 『成唯識論』卷第七、大正藏三一、三九^a。
『攝大乘論』卷中、大正藏三一、一二二^c、一四二^b。
- (2) 『十八空論』（『印度哲学研究』六）、一五六頁
拙稿「真諦の三性三無性説について」（鈴木学術財団『研究年報』10号）二九頁。
- (3) 拙稿「真諦の阿摩羅識説について」（鈴木学術財団『研究年報』8号）四八頁。
- (4) 『解深密経』卷第三、大正藏十六、六九九^c。
チベット訳『解深密経』（『北京版西藏大蔵経』二九、十五—三—五
- (5) 山口益編『弁中辺論』五七頁。
G. nagao, *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, p.43.
S. Yamaguchi, *Madhyāntavibhāga-tīkā*, p.135.

第四項 『顯識論』における阿黎耶識説

一、

この論書は名前の示すように識に関して説明している。この論書では一切三界唯有識の立場で解釈する。そして、その識を顯識と分別識との二種に区分して論じている。その識について次のように説かれる。⁽¹⁾

一切三界唯有識。何者為識。所謂三界。有二種識。一者顯識、二者分別識。顯識者即是本識。此本識轉作三
五塵四大等。何者分別識。即是意識。於顯識中分別作入天長短大小男女樹藤諸物等、分別一切法、此識聚
分別法塵二名分別識。

これは一切三界はただ識のみであり、その識は顯識と分別識との二種であると説く。その顯識とは本識即阿黎耶識であつて、それは五塵と四大等となつて転ずるものである。分別識とは意識であり、顯識の中において分別して入天長短大小男女樹藤諸物等をなして、一切法を分別する。この識聚が法塵を分別するのを分別識であると説いている。これは境によって色（形相）と影色が起るように「如是緣顯識分別識得起」と説いて、この二種の識の關係を説明している。また、それによれば人間のいろいろの形像はすべて阿黎耶識の中における生起であることになる。さらに、顯識には（1）身識（2）塵識（3）用識（4）世識（5）器識（6）数識（7）四種言説識（8）自他異識（9）善惡生死識の九種の識がある。また、分別識には（1）有身者識、（2）受者識の二種があると説いている。そこでこれらの識の一一について見てみようと思う。それは各々を見る事によってこの論書が説く阿黎耶識の特色を知ることができるからである。

二、

初めに顯識には九種ありと説かれる。その九種の識は第一身識と第二識以下の八識との二グループに區別される。即ち、次のように説かれる。⁽³⁾

九識中、第一身識者謂轉作似身、是故識名「身識」。所言似者如「所執身相貌」似「身而非「眞実」故名「似身」、此識能作「相似」身名為「身識」、即是五根。余塵等八種識亦如是、即是唯識義也。

これは具體的な身体を身識と称する事を明らかにしたものである。それによれば身識とは所執の身が相続するように身に似て現われたもので眞実の存在でなく相貌を作り、身に似たもので五根から生起したものであると説いている。これは第六意根に相應するように考えられる。故に身識は前五根であり、余の塵等の八種の識は第六意根に相應すると言ふことになるのではなからうかと思う。それは全体として勿論一体なのである。次にその一一の識についての解釈を順に追つて見てみようと思う。⁽⁴⁾

〔第一〕 身識者有「五種」、即眼根界等、是名「身識」通「是五根」。

この身識は（１）眼根、（２）耳根、（３）鼻根、（４）舌根、（５）身根の五根よりなる識である。これは視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚の五官の機能を持っている。これに意根を加えて六根と称するのであるが、この意根は身識には入らない。この意根に相當するのが以下の八種識の作用と言ふ事から身識には意根が数えられなかったのではないかと考えられる。

第二塵識有「六種」、色界等乃至識塵通名「應受識」。⁽⁵⁾

この塵識は六根の對境である六塵（境）即ち、（１）色塵（境）、（２）声塵（境）、（３）香塵（境）、（４）味塵（境）、（５）触塵（境）、（６）法塵（境）よりなる識である。この六塵による識であることから塵識と称される。

第三用識者六種、眼識界等、即是六識。大論名為「正受識」⁽⁶⁾。

この用識は六根を所依として六塵（境）に対して六識が作用する。その六識の了別作用をもって用識と称している。その六識とは見・聞・嗅・味・触・知の了別作用する（1）眼識、（2）耳識、（3）鼻識、（4）舌識、（5）身識、（6）意識のことである。五根の所依を受けて起る識として第二識を応受識を称し、それを所依として正しく作用する識として、了別作用の識を正受識と称している。

第四世識者有三種、即三世、過去未來現在也、又、生死相続不斷故名「世」⁽⁷⁾。

この世識は過去世と未來世現在世に渡る識であるから世識（三世識）である。また、その識は生老病死が相続して不斷に継続して世々に存在することから世識であると説かれる。

第五器識者大論名「処識」也。略即器世界、謂外四大五塵、広即十方三界等⁽⁸⁾。

この器識は処識とも名づけられる。この識は略広の二種に説かれる。略説とは器世界であり、それは外境としての地大、水大、火大、風大の四大と五塵（境）における識である。また、広説とは東・西・南・北・四維（東北・東南・西南・西北）・上・下等の十方の三界（欲界・色界・無色界）における識であると説いている。

第六数識者算計量度⁽⁹⁾。

この数識は算計の量度との識である。

第七四種言説識者謂見聞覺知四種、一切言説不出此四、若不説見即説聞、覺知亦爾⁽¹⁰⁾。

この四種言説識は、見・聞・覺・知の四種による識である。一切の言説はこの四種に尽きるもので、若し見を説かなければ聞も説くことがないし、これと同じく聞を説かなければ覺を説くことは出来ないし、覺を説かなければ知を説くことが出来ないものであると説いている。

第八自他異識者謂依処各異、六趣不同。依処者身也、六趣身謂「自他異識」⁽¹¹⁾。

この自他異識はその依り処をそれぞれ異にすることからこの名前がある。その依り処の六趣とは地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人間・天人のことである。この六趣の依り処は身体であり、その六趣を有する身体は自他異識であると説いている。

第九善惡趣生死識者一切生死不離二道。善者人天、惡者四趣、此善惡道不離二生死即生即滅無二停住⁽¹²⁾故。

この善惡趣生死識は前の自他異識と同じく趣に関して識を説く識である。趣 (garha) とは衆生が自分の作った業 (行為) によって導かれ赴く所の生存の状態のことである。この六趣は善趣 (善道) と惡趣 (惡道) の二種に大別されるが、衆生はこの二道を離れて生死等があるのではなく、すべてこの二道によると説いている。六趣は一般に地獄・餓鬼・畜生を惡趣とし、阿修羅・人間・天人を善趣とする。しかし、真諦は善趣を人間と天人とに配し、惡趣を余の四趣に配しているのは少し他と異なっているように思われる。この顯識である九種識は本識即ち阿黎耶識を具体的な方法で解釈したものである。ちなみに『攝大乘論』にもこの九種識と対象できる十一種識が説かれているが、いまは略する。

次に分別識である有身者識と受者識について見てみよう。⁽¹³⁾

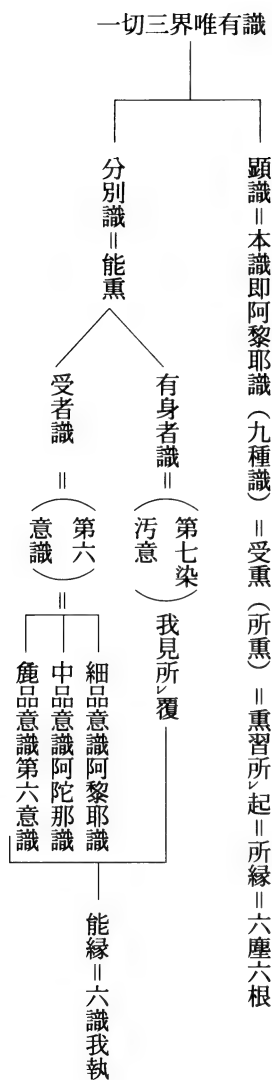
有身者識者我見所覆。此識為我見貧愛所覆故受二六趣生、此識為二生死身。若有二此識、即有二身識、此識若盡、則生死身盡。我見生二一切肉惑、貧愛生二一切皮惑、故有二生死身、若離二貧愛我見、即無二皮肉煩惱、若無二皮肉煩惱、即無二界身。故身識受二生死也。

この有身者識は我見に覆われる識である。この識は我見と貧愛に覆われる故に、六趣の生を受けて生死身となると説き、もし、この識があるならば顯識の第一識の身識がある。故にこの識がもし尽きれば生死身も尽きることになる⁽¹⁴⁾と説いている。我見は一切の肉惑を生じ、貧愛は一切の皮惑を生ずる故に生死身があるけれど貧愛と我見とを離れば皮惑と肉惑との煩惱はないことになる。この二つの煩惱がなくなればそれより生じている三界に属する身体もなく

なる。この故に身識が生死を受けるのであると説いている。

二受者識「者」意界名受者、識即三品意識。一「者」謂阿黎耶識、是細品意識、恒受果報、不通善惡、但是無覆無記。二「者」阿陀那識、是中品意識、但受凡夫身果報。三者謂常所明意識、是麤品意識、通受善惡無記三性果、五識亦爾。此三種意識通能受用果報、但今拠興廢為言故、呼黎耶識為受者識。¹⁴⁾

この受者識は意界を受者と名づけて三品の意識より成立する。その三品の意識とは一には阿黎耶識にして細品の意識である。この識は恒に果報を受けるが善惡に通ぜず、但だ無覆無記だけであると説く。二には阿陀那識にして中品の意識である。この識は凡夫身の果報を受けると説く。三には常に明す所の意識即ち第六意識にして麤品の意識である。この識は善惡無記の三性の果報を受けると説いている。そして、この三種の意識は能く果報を受用するから興廢に拠つて説明するもので本来阿黎耶識であるものを受者識と称するのだと説いている。更に、顯識と分別識に関して顯識は阿黎耶識であり、分別識の有身者識は第七染汚意であり、受者識は第六意識であると説いている。いま以上の識説を図示すると次のようになる。



これにより、顕識において阿黎耶識が説かれ、また分別識においても受者識の中の細品の意識をも阿黎耶識と説かれることが明確になる。更に注目すべきことは受者識である第六意識の基に三品の意識が説かれ、阿黎耶識・阿陀那識・前六識の八識全体が集約されることである。これは真諦が第六意識を中心においた唯識観を持っていたのではないかと言うことを考えさせられるものである。いま、この二種の阿黎耶識の働きについて考える。これは『顕識論』の中に『解節經』(『解深密經』の偈頌として次のように説かれる。⁽¹⁵⁾

顕識起二分別 分別起二重習

重習起二顕識 故生死輪転。

これによれば、顕識である種子が分別を生起(現行)する。その分別は重習を起す。重習された分別識(種子)は顕識(種子)を生起する。故に、生死輪廻が転ずると説いている。これは因果異時を説くものと考えられる。因果同時を説く法相唯識説と異なるところである。このようなことは一般的に唯識説では説かない所であり、真諦の阿黎耶識観の特色を示す所であるように考えられる。

注

(1) (2) 『顕識論』『印度哲学研究』六、三六一頁。

(3) (1) 同書、三六二頁。

(4) (1) (12) (1) 同書、三六二―三六三頁。

(13) (14) (1) 同書、三六三―三六四頁。

(15) (1) 同書、三六二頁。

第五項 『決定藏論』における阿黎耶識説

一、

この『決定藏論』三巻は周知のように『瑜伽師地論』(以下、『瑜伽論』と略称)五一巻から五四巻までの異訳である。⁽¹⁾『瑜伽論』五一巻から五七巻までは「五識身相応地意地」を解釈する箇所であるから『決定藏論』はその全体が識説に関して説かれている論書であると言える。しかし、いまその中から阿羅耶識阿黎耶識の八種義に関する箇所を見てみよう。また、この論書には真諦独自の学説である阿摩羅識が説かれている。九識については次章で論究する所である。⁽²⁾ここでは阿羅耶識について考えるものである。

二、

初めに阿羅耶識の八種義について見てみよう。それは偈頌が引用され、その偈頌を解釈するものであるから、まず両漢訳とチベット訳との偈頌を比較する。⁽³⁾

『瑜伽論』巻五一	『決定藏論』巻上	チベット訳の『瑜伽論』
執受初明了	種持本分別	len dan dan-po gsal-ba dan
種子業身受	種本非 ^二 是事 ^一	sa-bon las dan lus-tshor dan
無心定命終	身受無識定	sens-med sñoms-par-hjng-pa dan
無皆不 ^レ 応理	亦非 ^二 氣絶者 ^一	de bshin hehe hpho ma run hgyur

執受と初と分明と種子と業と身受と無心定と、さらに命終に非ざるとである

この偈頌は阿羅耶識の種々相の内、八種の相を明らかにしたものである。論書はこの一一について解釈して阿羅耶識の機能を明らかにしようと努めている。故に我々もその順序にそって考察しよう。偈頌の引用から明らかにどのように『決定藏論』は『瑜伽論』の異訳であり、更にチベット訳も存在するところから引用に際しては三本をあげるべきであるが、いまは『決定藏論』のみにとどめて他の二本は必要に応じて用いていくことにする。

第一に執持（執受 *len pa, upādi, upādāna*）について次のように説いている。

執持有^レ五、一者阿羅耶識持^二先世業^一、復從^二現因^一後諸識生、如下^下仏阿毘曇說^中因^二根塵心業^一諸識得^レ生。二者善不善等六識得^レ生。三者於^二六識中^一、若有^二無記識^一而獨是執所^二攝持^一者、無^レ有^二是處^一。四者諸識各依^レ根生、隨^レ生一識根有^二執持^一、余根應^レ無。五者諸根數執持義則不^レ然。以^三此五義因^二阿羅耶識^一、是故諸根名^レ有^二執持^一。

この執持（執受）はチベット訳では *len pa* である。これらの還梵は *upādi* か *upādāna* であろうと考えられる。この執持（執受）には五種が説かれる。即ち一には阿羅耶識で先世（過去世）に造った業行を受持するものであり、また眼等の転識は現在世における衆縁を因として諸識は生ずるものであると説く。これは仏によって根（六根）と塵（六処）と心（六識）の業（行為）とによって諸識は生起すると説かれている。二には善不善等の六識が生起することである。三には六識の中において一の無記識があつて執し攝持することはないことである。四には諸識（六識）は各々別々に相互に所依となつて生起している識であるから一識が所依の執持（執受）によって生起して、他の一識は所依の執持がなくて生起するという事は道理的にあり得ないことである。五については『決定藏論』より『瑜伽論』の方が理解し易いのでそれを見ると、⁽⁵⁾

所依止_レ成_二数数執受過失_一、所以者何、由_レ彼眼識於_二一時_一轉、一時不_レ轉余識亦爾、是第五因。

と説いている。これによれば眼識等の六識は一時において転生するが、またある一時には転生しないと言うように間断が有る（有間断）、それは余識も同じであると説く。これらの五義が阿羅耶識の性質である執持にあると説いている。

第二に本（初、dan po）について次のように説いている。⁽⁶⁾

本者從_レ初諸識不_レ得_二俱生_一亦無_二是處_一。若人問言_レ有_二阿羅耶識_一諸識俱生、答曰、如_レ是、汝言_レ無者則為_二過失_一、何以故、有_二実義_一故、如_二阿含_一故。二識俱生何以知_レ之。如_レ有_二一人欲_レ得_二見聞_一乃至於_レ知、諸識各自根塵、心欲無_レ異根塵無_レ異、一識得_レ生余者何妨。此為_二実義_一。阿含後説。

この本（初）はチベット訳では dan po とある。これの還梵は幾語か考えられるが ādi か pūrva か pramukha であろうと考えられる。この中でも ādi が正しいのではないかと考えられる。本とは最初の (ādi) から諸識が俱生することを得ることがないと説くのは道理に合わないと言くことである。これについて有人が、もし決定して阿羅耶識があるならば諸識（二識）は俱時に生起するのはなぜかと批難する。これに対して、汝の諸識は俱時に生起することがないという批難は過失である。なぜならそれには実義があると答えて次のように説く。いかに二識が俱時に生起するかと言えば一人が見ること聞くことを同時に生起することができるように、諸識には各々に自の根塵があり、心の欲に異なく、根塵に異がなければ一識が生ずることによって余識も生ずることができる。これは仏の教えであり実義であると説いている。⁽⁷⁾

第三に分明（明了、gsad ba）について次のように説いている。

分明者諸識不_レ俱、取_レ境不_レ了、若以_二心識_一与_二眼識等_一為_レ伴取_レ境、是則分明、何以故、曾行_二諸塵_一、然後追思多不_レ明了_二諸識_一不_レ俱意独縁故。不_レ如_二縁_一現則易明了、諸識俱故。故知_二俱生_一。

この分明（明了）はチベット訳では *gsal ba* である。これの還梵は *sphuta* であろうと考えられる。『決定藏論』にはこの *gsal ba* (*sphuta*) を分明と明了との二種に訳するが『瑜伽論』では統一している。その分明とは諸識が俱に転じないならば眼等の識が外境を取ることが明了（明瞭）にならないとするものである。もし心識を以て眼識等を伴って外境を取るならばそれが分明であると説く。その理由は過去に曾って諸塵を行じたものでも、時が過ぎて追思してもその大部分は明了にならない、それは諸識が外境を俱なわなないためで意（心識）が独立に縁ずるためである。しかし、現在に外境を縁として明了となるのは諸識が俱転するからではない。故に俱生を知るべきであると説いている。この分明の『決定藏論』の説明の文章は難解である。

第四に種本（種子、*sa bon, bija*）について次のように説いている。⁽⁸⁾

種本者若離阿羅耶識、眼等六識互為種本者則無是處、云何知耶。善識滅時不善心生、不善識滅善心復生、善不善滅無記心生、下界心滅中界識生、中界心滅上識即生、上識亦滅下心還生、有漏識滅無漏心生、無漏心滅有漏還生、故知六識不互為種本。如次第一心滅於無數劫還更得生故、知阿羅耶識以為種本。

この種本（種子）はチベット訳は *sa bon* であり、還梵は *bija* であるから種子の訳がよいように考えられる。これは阿羅耶識を離れて眼識等の六識が相互に種子なることが出来ないと言く。その理由として次のように説いている。

善識が滅する時に不善心が生じ、不善心が滅する時に中界識が生じ、中界心が滅する時に上識が生じ、上識が亦た滅する時に下心が還た生じ、有漏識が滅する時に無漏心が生じ、無漏心が滅する時に有漏識が還た生じる。この眼識等の六識は間断が有る（有間断）から相互に種子性はないことを知る必要がある。それに対して阿羅耶識は心は滅して無數劫に輪転し還た更に生ずる、無間断であるから種子の根本であると説いている。

第五に非常事（業、*las, karmā*）について次のように説いている。⁽⁹⁾

非是事者諸識不俱則無此事。何以故、此有四事、一者器事、二者捉身事、三者言是我事、四者於塵事、如此四事念々俱生。若言一識於一念中知四事者無有是處。

この非是事はチベット訳は las であるから還梵は karmān となり、玄奘訳のように「業」でよいのに真諦は非是事と訳出している。故に非是事とは業のことであろう。非是事とは諸識が俱に生起しないならばこの事（行為）はないと説くことである。これは業のことであるから、業の作用の差別は諸識が俱転する時にのみある事（働き）を説いている。そして、それには四種の事（業）がある。その一は器の業を了別することであり、二は身を捉える業を了別することであり、三は私の業を了別することであり、四は塵（境）の業を了別することであると説いている。この四種の了別（四事）は念々に俱生するものである。故に、これは一識が一剎那（一念）の中に四種の了別を俱生することを認めていないのである。

第六に身受 (tūa tshor) について次のように説いている。

言身受者若離阿羅耶識有身受者、則無此義。云何知耶。猶如有人若実心作、不実心作、要先思惟、若定心、不定心、諸受於身種種多生、諸受得生故知有阿羅耶識。

この身受はチベット訳は lus tshor であるから還梵すれば多分 kāya-vedanā であろう。身受とはもし阿羅耶識を離れて身受があると説くならばそれは道理に合わないことであると説く。その理由は有る人が実心にて作す即ち思慮し、または不実心にて作す即ち思慮するのは思惟を先にするが、定心にも不定心にも諸受が身において種々の差別にして多く生ずる、故に諸受が生を得るが故に阿羅耶識があることを知るものと説いている。

第七に無識定（無心定、sens med snoms par hjug pa）について次のように説いている。⁽¹⁾

有無識定亦無此義。何以知之。若入無想定入無識定者、六識皆滅、此人必死、如仏所説、入無心定而識不滅。

この無識定（無心定）はチベット訳は *sens med snoms par hjug pa* である。この *sens med* は無心であって *acitta* か、或は *acittaka* である、*snoms par hjug pa* は定であって還梵はおそらく *acitta-samāpatti* または *acittaka-samāpatti* であろうが、前者が正しいのではないかと考えられる。この場合も『瑜伽論』の助けをかりる必要がある。阿羅耶識が無ければ無心定（無識定）もあり得ないと説く。この無心定は二種あって、一は無想定、二は無心定である。無想定は凡夫および外道が無想の状態を眞の悟りと誤認して修行することであり、無心定は聖人がこの定の境地を無余涅槃界の静けさになぞらえて修行することである。この無想定に入り無心定（滅尽定）に入らば六識は皆滅し、この人は死すべきであるが、仏の教へによれば無心定に入った者も阿羅耶識は滅しないと説いている。これは阿羅耶識が過去現在未来の三世に渡って相續していることを意味しているように考えられる。

第八に非氣絶者（命終無、*hehe hpho ma*）について次のように説いている。

言非氣絶者若離阿羅耶識有氣絶者無有是处。云何知耶。如下善惡二人臨命終時、善人足冷、煖上至頂、頂若冷時人命即滅、惡人死時從頂冷、至足煖氣滅時、此人命終。意識常在身、阿羅耶識持身故。阿羅耶識滅而身即冷、便不覺觸。此冷煖二事不由意識故知有阿羅耶識。

この非氣絶者（命終身）はチベット訳は *hehe hpho ma* である。チベット訳の偈頌の第四行目の *de bshin hehe hpho ma run hgyur* を真諦は「亦非氣絶者」と訳し、玄奘は「命終無皆不応理」と訳している。この玄奘訳における無皆不応理はこの偈頌の阿頼耶識の八種の了別が無であることは道理に應じないことを明かすものとして訳されている。それに対して、真諦訳はそうではなく、第八番目の了別を意味するものとなっていて玄奘訳とは異なっている。いま真諦訳に従って説くことにする。偈頌の訳には相違があるが、その解釈はそれほど相違はなく、真諦訳の方が具体的であると言える。その非氣絶者は阿羅耶識を離れて氣絶者があると言うことは道理に合わないと言き、玄奘は阿頼耶識がなければ命終の時に識があることは道理に合わないと言く。そして人の臨終の時をその例としてあ

げている。真諦訳はその様子を善人と悪人に例えているが、玄奘訳にその規定がない。即ち、善人は臨終の時に足より冷え始めて頂（頭）に至って煖気が滅した時に命終する。それに対して、悪人は頂（頭）より冷え始めて足に至って煖気が滅した時に命終すると説く。その時、意識（第六識）は常に身体を所依として存在するものであり、また阿羅耶識も身体を所依として存在している。その阿羅耶識が滅した時に身体は冷触して覚触がなくなる。故に身体の冷と煖とは意識を所依とするのではなく阿羅耶識によるものである。従って、阿羅耶識は有ると説いている。

以上は阿羅耶識の八種の性質を明らかにした解説である。これに続いて論書は四種義をも細説するがいまはこの八種義に留める。この八種義は『顯識論』における阿黎耶識の説明とも異なっている。

これは阿黎耶識の説明には多方面からの考察が行われていることを物語っている。この『決定蔵論』は真諦訳のものである。これは玄奘訳の『瑜伽論』より約一〇〇年もの前の訳であり、真諦が中国へ来てからあまり時間もたっていない時であったことから非常に理解しにくい所もある。⁽¹³⁾しかし、反面には非氣絶者の所での説明のように善人と悪人の例を引くなど具体的に説明されている所もあるようである。

三、

以上は阿羅耶識の八種の相の義を見てきたのであるが、次に真諦の独自の学説である阿摩羅識と対象して説かれている阿羅耶識について考察しよう。初めに『決定蔵論』とそれに相当するチベット訳『瑜伽論』の和訳を列挙して後に通釈を試みようと思う。⁽¹⁴⁾

『決定蔵論』卷上

(1)断「阿羅耶識」即「凡夫性」捨「凡夫法」阿羅耶識滅。阿羅耶識対治故証「阿摩羅識」。

(チベット訳の和訳)

転依 *gnas gyur* (*āśraya-parivṛtti*) はただちにアラヤ識を断ずると説かれる。それ〔アラヤ識〕を断ずるが故に一切の雑染をもまた断ずると説かるべきである。〔転依〕はそのアラヤ識の住処 *gnas* (*āśraya*) を対治し〔アラヤ識の〕反対のもの (*dgya bo* = 転依) として相続すると知るべきである。

『決定藏論』卷上

(2) 阿羅耶識は無常是有漏法、阿摩羅識是常是无漏法、得真如境二道故証阿摩羅識。

(チベット訳の和訳)

アラヤ識は無常であり有執であるが転依 (*gnas gyur pa*) は常であり無執である、真如を得る道が出現するからである。

『決定藏論』卷上

(3) 阿羅耶識為「麁患苦果之所追遂」、阿摩羅識無「一切麁患苦果」。

(チベット訳の和訳)

アラヤ識は麁重を有し、而して転依 (*gnas gyur pa*) は一切の麁重を究竟遠離するものである。

『決定藏論』卷上

(4) 阿羅耶識而是一切煩惱根本不_下為聖道_二而作_中根本_上、阿摩羅識亦復不_レ為煩惱根本_二、但為聖道_二得_レ作_中根本_一、阿摩羅識作_二聖道依_一因_二不_レ作_二生_一因_一。

(チベット訳の和訳)

アラヤ識は諸の煩惱の起る因であり、而して「聖」道の起る因ではない、一方、転依 (gnas gyur pa) は諸の煩惱の起る因とはならず、「聖」道の起る因である。それは「何故かと云えば、転依は聖道の」住処としての因性であり、「アラヤ識は聖道の」生ずる因性ではないからである。

『決定藏論』卷上

(5) 阿羅耶識於_二善無記_一不得自在。……捨離一切麁惡果報得_二阿摩羅識之因緣_一故。

(チベット訳の和訳)

アラヤ識は善と無記の諸法において自在を作さず、一方、転依 (gnas gyur pa) は善と無記の一切法において自在を作す。

……一切の麁重を永く遠離し、而して……。

『決定藏論』卷上

(6) 一切煩惱相故、入_二通達分_一故、修_二善思惟_一故、証_二阿摩羅識_一故、知_下阿羅耶識与_二煩惱_一俱滅_上。

(チベット訳の和訳)

このようであるならば、雑染の根本をあらわすことと趣人と通達と修習と作意を安立することと、転依 (gnas gyur pa) を安立することによって、また、アラヤ識の雑染を還滅せしむることをあらわすと知るべきである。

『決定藏論』卷上

(7) 諸世俗法阿羅耶識悉為「根本」、一切諸法出世間者無「斷道」法阿摩羅識以為「根本」。

(チベット訳の和訳)

一切の法の種子が存在することを知るべきであり、それらの種子はいまだ断じてないものと断ぜられるものでないとの諸法とに適宜に随って具することを知るべきである。

『決定藏論』卷中

(8) 説_ト出世法所生相統依_二阿摩羅識_一而能得_モ住、以下此相統与_二阿羅耶識_一而為_中対治_上自無_二住处_一是無漏界、無_二惡作_一務_二離_一諸煩惱。

(チベット訳の和訳)

もろもろの出世間の所生の法が持続するのは転依の力増 (gnas gyur paḥi stobs bshyed pa, āśraya parivṛtti-bāladhāna) によるものと知るべきであり、而して、それはまたアラヤ識を対治せるものと、また、アラヤ「識」に非ざるもの、または無漏界、更には無戲論であると言われる。

『決定藏論』卷下

(9) 阿摩羅識対_二治世識_一甚深清淨説名_二不住_一。

(チベット訳の和訳)

かの対治に属する清淨なる識 (nam par śes pa nam par dag pa, viśuddha-vijñāna) なるものは如何なるものといえども、それは不在といわれる。

以上は阿羅耶識と阿摩羅識とが説かれている所である。阿摩羅識についての考察は次章第一節で論究するので、そ

れを参照して頂きたい。いまこの九箇所から阿羅耶識の説明を摘出すると次のようになる。

- (1) 阿羅耶識……凡夫性・凡夫法……一切煩惱……。
- (2) 阿羅耶識は無常是有漏法。
- (3) 阿羅耶識為_二麁惡苦果之所_一追逐_一。
- (4) 阿羅耶識而是一切煩惱根本不_レ為_二聖道_一而作根本_上。
- (5) 阿羅耶識於_二善無記_一不_レ得自在。……一切麁惡果報。
- (6) 一切煩惱相故……阿羅耶識……与煩惱俱。
- (7) 諸世俗法阿羅耶識悉為_二根本_一。

(8) 以下此〔出世法所生〕相續与阿羅耶識而為_二対治_上自無住処_二は無漏界、無惡作務_一離諸煩惱_一。

これは阿摩羅識と比較対照して説かれた阿羅耶識である為に意味が明解になっているように思われる。それに従えば阿羅耶識は無常であり、有漏法であり、麁惡苦果を追逐するものであり、一切煩惱の根本で聖道の為の根本と作らないものであり、善無記であって自在を得ないものであり、すべての世俗法の根本となるものであり、惡作務で諸煩惱を離れないものであると説いている。これは既に引用した『転識論』の「此識能生一切煩惱・業・果報事」と説かれているものの因義であると考えられる。更に我々はこの引用(1)の部分に注目してみたいと思う。いま(1)の部分の前より引用して考察の助けにしよう。即ち、『決定藏論』に次のように説いている。⁽¹⁵⁾

於_二此識中_一即見_二一切諸煩惱聚_一於_レ内、於_レ外即見_二己身為_二煩惱縛_一於_レ内見_二〔三〕身為_二三界麁惡煩惱諸苦_一所縛、一切行種煩惱損者聚在阿羅耶識中、得_二真如境_一智僧上行故、修習行政、断阿羅耶識即転凡夫性捨_二凡夫法_一阿羅耶識滅。此識滅故一切煩惱滅。阿羅耶識対治故証阿摩羅識。

これによれば阿羅耶識の内には一切の煩惱が聚せられているものである。その識の煩惱には内外の二種が説かれ

る。外煩惱とは己身の煩惱のために縛せらるるを見ることであり、内煩惱とは己身にして而も三界の麁惡煩惱の諸苦のために縛せられることであると説いている。真如の境を得る智の増上の行と、修習の行とによって阿羅耶識を断ずる。阿羅耶識を断ずるとは凡夫性を転じ凡夫法を捨することであり、阿羅耶識を滅することである。その阿羅耶識を対治した時に阿摩羅識を証得すると説いて、あくまでも阿羅耶識は諸の煩惱の根本である凡夫性と凡夫法のものであると説いている。⁽¹⁶⁾

そこで、その凡夫性について説く所を見ると次のように説いている。⁽¹⁶⁾

凡夫性三界見苦所断煩惱種子未断名「凡夫性」。又凡夫性復有「四種」、一者無涅槃性、二者声聞性、三者辟支仏性、四者仏性所攝。

このように凡夫性とは三界の見苦所断（見道）の煩惱の種子のいまだ断ぜられないものであり、それは(1)無涅槃性、(2)声聞性、(3)辟支仏性、(4)仏性の四種を持った者のことである。そして、この凡夫性・凡夫法である阿羅耶識を断じ、転じ捨することによって聖人性・聖人法に到達すると考えられる。この阿羅耶識を断じ、滅し、対治するためには真如境を得て智の増上の行と、そのための修習の行とが必要であると説いている。いま、この阿羅耶識は聖人位に達した時に対治されるものではないかと述べたが、それを『決定蔵論』に次のように説いている。⁽¹⁷⁾

凡夫之人、須陀洹、斯陀含、阿那含以「有心处」「有六識」「有阿羅耶識」。

これによれば阿羅耶識は凡夫位は勿論のこと須陀洹・斯陀含・阿那含の四向の前三位の聖人位にも存在することになる。また、これは次のようにも説かれる。⁽¹⁸⁾

阿羅漢及辟支仏不退菩薩如来世尊、此四種人以「有心处」「有六識」「無阿羅耶識」。

これによれば四向の最後の位である阿羅漢位に達して阿羅耶識が滅尽することを明らかにしている。そして辟支仏と不退の菩薩と如来世尊においても阿羅耶識は滅尽するものであると説いているのである。

注

- (1) 宇井伯寿『決定蔵論・注記』(『印哲研六』)七〇九頁。
- (2) 拙論「真諦の阿摩羅識説について」(鈴木學術財団『研究年報』8号)。本書第二章参照。
- (3) 『決定蔵論』卷上、(『印哲研六』)五四五頁。チベット訳『瑜伽論』、『北京版西蔵大蔵経』一一〇、二三五―二二一
- (4) 『決定蔵論』卷上、(『印哲研六』)五四五―五四六頁。
- (5) (4) 同書、五四六頁。
- (6) (10) (4) 同書、五四七―五四九頁。
- (11) (12) (4) 同書、五四九―五五〇頁。
- (13) (1) 同書、七〇九―七一〇頁。
- (14) この論の対照は『印哲研六』(五六三―五六五、五八二、六一九、六六四―六六五各頁)にあり、また摘出した比較は勝又俊教『仏教における心識説の研究』(六九九―七〇〇頁)にある。また、宇井伯寿『瑜伽論研究』(一八九―一九一頁)に五種にして説明されている。
- チベット訳『瑜伽論』『北京版西蔵大蔵経』一一〇、(1)―(5)二三八頁―二二二―二二二。(6)に同じく、二三八頁―二二四。(7)に同じく、二四二頁―二二六。(8)に同じく、二四六頁―三二六。(9)に同じく、二五二頁―四一六。
- (15) (4) 同書、五六三頁。
- (16) (4) 同書、六〇六頁。
- (17) (18) (4) 同書、五六六頁。

第二章

真諦の阿摩羅識説の思想

はじめに

一般に唯識説では玄奘が伝えた法相唯識説によって識体を八識の構成で論じている。しかし、玄奘以前に中国へ唯識説を伝播弘教した真諦は八識説と同時に九識説を説いている。八識説は第八アヤ識が中心思想であり、九識説は第九阿摩羅識が中心思想である。この阿摩羅識は真諦によってはじめて解説されるに至った学説である。この学説はインドにおける経論にその淵源が求められることは勿論であるが、第九阿摩羅識として明確な学説としたのは真諦である。この阿摩羅識は仏性・如来蔵思想による影響が大いなるものがある。これは護法唯識と異なる点である。しかし、この九識説においても唯識説本来の八識唯識説を否定するのではなくて、その欠点をおぎなうことを目的としたものと考えられる。

この阿摩羅識説を詳細に論説した論書として、真諦 (Paramārtha, 四九九―五六九) に『九識義記』二巻が存在したことを『歴代三寶紀』第十一に記している。⁽¹⁾ この『九識義記』二巻は太清三年(五四九)のものとして記されているがこれは誤りで真諦が中国に入った大同十二年(五四六)から八年を経た承聖三年(五五四)に現わされたものとされている。この承聖三年までに真諦は十一種の論書を翻訳している。その中に、唯識関係の論書として、『十七地論』五巻、『決定蔵論』三巻、『大乘起信論』一巻があり、現存しないが『大乘起信論疏並玄文』二十巻があったとされる。⁽²⁾ その中で阿摩羅識が説かれているのは『決定蔵論』だけである。また、『熾煌出土撰大乘論疏』、円測の『解深密經疏』、『瑜伽論記』巻一上等に『決定蔵論』の名前が出るようである。⁽³⁾ 『決定蔵論』訳出以後の論書である『三無性論』、『十八空論』、『転識論』にも阿摩羅識が説かれている。

『九識義記』二巻は早く散失して現在は見ることができないのは残念である。この『義記』について『転識論』に阿黎耶識の相を説く中に、⁽⁴⁾

就 此識中「具有二八種異」、謂依止處等、具如「九識義中說」。

と説かれて、その存在したことを知る事ができる。また、真諦訳『撰大乘論世親釈』巻第二に同じく阿黎耶識の相を説く中に、

決定藏論中、明「本識有二八相」。

と説かれている。これによって、円測らが伝えるように九識説を知るためには『決定藏論』は重要な論書なのである。この外に阿摩羅識の説かれる論書として『三無性論』『十八空論』『転識論』が現存するし、この外にも真諦の手になる訳出論書があるのでそれによっても知る事ができる。いま、これらの諸論書によって、阿摩羅識の思想をたずねようと思う。阿摩羅識の原語について、『瑜伽論』の淨識と『決定藏論』の阿摩羅識が対照できることから、その原語は *amala-vijñāna* であつたであろうと考えられたが、チベット訳『瑜伽論』のその該当語は *visuddha-vijñāna* (*rram par śes pa rnam par dag pa*) であつた。故に阿摩羅識の原語を尋ね、合せてその意味を尋ねる次第である。

第一節では阿摩羅識説の思想の起源を真諦以前の訳出諸論書に尋ねる。更にその思想の源淵を明らかにする。第二節では『法華玄義』によって『世親釈』に説かれる道後の真如が九識の意味であるとの指摘により道後の真如の意味を尋ねるものである。第三節では第一節と第二節の考察を基に改めて阿摩羅識の総合的意味の把握を試みたものである。

第一節 真諦の阿摩羅識說の考察

一、はじめに

先きに述べたように、真諦の説いた九識說はこれまでの考察ではインドでの諸文献には見出せない学說であると考えられる。しかし、その学說は突然に発表されたものではなく、それまでのインドでの学說を踏まえ、更には当時の中国での仏教の伝播思想状況を考慮して真諦によって創造され九識說として解説されたものと考えられる。

そこで、本節では阿摩羅識の說かれる真諦の訳出諸論書を中心に真諦が中国に入る以前および以後の諸経論について考察する次第である。

第一項 阿摩羅識の原思想

この項では、真諦が最初に説いた阿摩羅識說の思想的背景を彼以前および以後の訳出の諸経論について見ようとするものである。真諦の唯識說には如来藏仏性の思想の方面からの影響があることはすでに明らかにされているところである。この阿摩羅識說にもその影響が認められる。彼以外の漢訳である『大乘莊嚴經論』にも阿摩羅識の訳語が見られる。

以下に、その九識說に関連すると思われる『楞伽經』、『大乘莊嚴經』、『中辺分別論』、『勝鬘經』、『宝性論』、『大乘密嚴經』等について、漢訳とサンスクリット本とチベット訳本等を参照しながら考察する次第である。

一、『楞伽經』

この經典には次の三訳が現存する。⁽⁷⁾

(一)『楞伽阿跋多羅寶經』四卷

劉宋 求那跋陀羅訳(四四三年訳、以下四卷『楞伽經』と略称)

(二)『入楞伽經』十卷

北魏 菩提流支訳(五一三年訳)

(三)『大乘入楞伽經』七卷

唐 実叉難陀訳(七〇〇―七〇四年訳)

この外に最初の訳として、北涼の曇無讖(Dharmarakṣaṇa, 三八五―四三三)によって『楞伽經』四卷が訳されたことが伝えられているが現存していない。真諦が中国へ来たのは梁大同元年(五四六)であるから求那跋陀羅(Guṇabhadra, 三九四―四六八)訳と菩提流支(Bodhiruci, 五〇八―五三八)訳のものは彼が中国に入る以前の訳である。実叉難陀(Sikṣānanda, 六五二―七一〇)訳のものは前の二訳と大同小異の訳である。

この經典は如来藏説と唯識説が同時に説かれているという特色をもっている。この經典には阿摩羅識の阿摩羅に類似した音訳として阿摩勒果なる音訳がある。更に、八識九識が説かれるという特色がある。しかし、真諦(Paramārtha, 四九九―五六九)がこの經典を知っていたかどうかについて、彼自身にも明言していないが、彼の訳出諸論書の五法説とこの經典の五法説との類似はすでに研究されている。⁽⁸⁾ また、安慧(Sthiramati, 五一〇―五七〇)がこの經典を知っていてチベット訳安慧復注『大乘莊嚴經論』に引用していることから推察して真諦も当然知っていたのではないかと考えられる。しかし、真諦が中国においてこの經典を訳出していないことに疑問を生ずる。このことは

彼が中国に来た時にはすでにこの經典は広く知られていたもので、時間のない彼は訳出しなかったのかも知れないとも考えられる。だが今は音訳の類似としての阿摩勒果と八種九種識について少しく考察することに留めよう。

初めに阿摩羅に類似した音訳として四卷『楞伽經』卷四卷に⁽¹⁰⁾、

大慧。此如来藏識藏。一切声聞縁覚心想所見。雖「自性淨」。客塵所覆故猶見「不淨」。

非諸如来。大慧。如来者現前境界。猶如「掌中視阿摩勒果」。

とあり、このサンスクリット本に、

mahāmate ayaṁ tathāgata-garbha-laya-vijñāna-gocarāḥ sarva-śrāvaka-pratyekabuddha-tīrthya-vitarka-darśa nānām prakṛti-pariśuddho 'pi sam aśuddha ivāgantukleśopakīṣṭatayā teṣāṁ ābhāti na tu tathāgata-nām | tathāgatānām punar mahāmate karatalāmalakavat pratyakṣa-gocaro bhavati |

大慧よ。この如来藏・アーラヤ識の境界は自性清淨 (prakṛti-pariśuddha) であるが、一切の声聞・独覚・外道の分別見の客塵煩惱に雑染されて不淨 (aśuddha) のように見られる。しかし、実に如来にとってはそうではない。更にまた、大慧よ。如来が境界を明らかにすることは手中に阿摩勒果を「見る」ようである。

とある。ここでは tathāgata-garbha と ālaya-vijñāna が prakṛti-pariśuddha (自性清淨) であると説かれる。しかし、それは声聞・独覚・外道等の分別見によれば客塵煩惱に雑染されているものを見て不淨 (aśuddha) のように見られる。故に、如来藏・アーラヤ識は無分別見によれば淨 (śuddha) であり、自性清淨であることになる。この阿摩勒果 (amalaka) の譬喩は手の平の果実を見るように如来の境界の自性清淨の存在が容易に理解できるという意味に用いられたものである。また、同じ喩が、『大般涅槃經』卷第二十七、師子吼菩薩品第十一之一に⁽¹¹⁾、

諸仏世尊見「一切法無常無我無樂無淨」。非「一切法見常樂我淨」。以是於仏性如「觀掌中阿摩勒果」。

とある。更に、この喩を我々は『大方等如来藏經』の中にも見ることができ、そこでは次のように説かれている。

即ち、⁽¹²⁾

譬如菴羅果^一 内実不毀壞^一 種之於大地^一

必成^一大樹王^一 如来無漏眼^一 觀^一一切衆生^一

身内如来蔵^一 如^一花果中実^一

とある。故に、如来の無漏眼にて一切衆生を觀れば一切衆生の身内に仏性・如来蔵の存在することは手中の阿摩勒果を見るように容易に理解できることを示すものである。故に、この『楞伽經』は一切衆生悉有仏性を説く『如来蔵經』と瑜伽行唯識學説の組織的思想を融合させようと試みた經典ではないかと考えられる。真諦は「一切衆生に悉く仏性が有る」と説く人間平等の信仰的思想と理性的論理的唯識思想を融合しようと試みたものと考えられる。

この āmalaka は真諦の中国に来るより一〇三年以前に求那跋陀羅によって阿摩勒果と音訳されている。また、真諦が中国に入る以前に、如来蔵思想と唯識思想を融合しようとした『楞伽經』が二回も訳出されていることから、この經典が弘く流布していたものと考えられるのである。そして、この仏性・如来蔵を説くに用いられた āmalaka の喩えより、その音訳で阿摩羅果が āmalaka の音訳として阿摩羅と訳出されたのではないであろうかと考えられる。āmalaka はたいいてい無垢と漢訳されていて、これを音訳して用いた例は真諦以前の訳出にはなく、その類似した訳出例としてこの阿摩勒果があげられるだけである。

阿摩羅識は第九識と称される識であるが、『楞伽經』には八識および九識が説かれていると言う特色がある。しかし、それは具体性に欠けている。この識について四卷『楞伽經』卷第四に、⁽¹³⁾

何等為^レ八、謂如来蔵名^一識蔵^一、心意意識及五識身非^一外道所説^一、及至七識滅法障解脫、識蔵習滅究竟清淨、因^一本住法^一故。

と説き、十卷『楞伽經』卷第九に、

八九種種識 如_二水中諸波_一 依_レ熏種子法_一
 常堅固縛身 心流_二轉境界_一 如鉄依_二磁石_一
 依_二止諸衆生_一 真性離_二諸覺_一 遠_二離諸作事_一
 離_二知可知法_一。

と説き、更に、七卷『楞伽經』卷第六に、

由_二虚妄分別_一 是則有_二識生_一 八九識種
 如_二海泉波浪_一 習氣常增長 槃根堅固依
 心隨_二境界_一流 如_二鉄於_二磁石_一 衆生所依性
 遠_二離諸計度_一 及離_二智所知_一 轉_レ依得_二解脫_一

と、それぞれ漢訳されている。更にサンスクリット本に、

ayoniśo vikalpena vijñānam sampravartate |
 aṣṭadhā navadhā citram tarāṅgāni mahodadhau || (13)
 vāsanair vīṛṇhitam nityam baddhā mūlaṁ sthiraśrayam |
 bhramate gocare cittam ayaskānte yathāyasam || (14)
 āśrita sarvabhūteṣu gotrabhūstarkavarjitā |
 nīvarate kriyāmuktā jñāna jñeyavivarjitā || (15)

虚妄なる分別によって諸識は生じる。〔それは〕水中における八重・九重のいろいろの波のようである。(十三
 頌)

〔それは〕習気によって常に増長され、縛によって根は堅固なる依處を基盤としている。例えば、鉄は磁石する

ように、心は境界におい流転する。(十四頌)

一切の衆生における所依の種姓(眞性)があるとの分別を離れたものであり、智〔障〕と所知〔障〕とを離れたものである。「それが」業から解脱することを得ることである。(十五頌)

と説かれている。この十三頌と十四頌は識 *viñāna* (= *ālaya-viñāna*) を説き、そこに八種九種の識が説かれるが、その性質は具体的に説明されていない。しかし、習氣 *vāsanā* が説かれるように明らかに唯識説である。だが、十五頌は一切衆生に *gotra* (種姓性・眞性) があると説かれる。そして、分別 (*tarka*) と智 (*jñāna*, 智障) と所知 (*jñeya*, 所智障) を遠離することによって、その本来の *gotra* の解脱の行為が得られると説くのは明らかに如来藏説である。この偈頌に対して『成唯識論述記』巻第一に、

楞伽經、説_三八九種種識如_二水中諸波_一。説_二有_二九識_一即是増数。顯_下依他識略有三種_一、広唯有_二八_一。離_二於増減_一故説唯_三言_一、楞伽經中兼説識性_一。或以_二第八染淨別開_一、故言_二九識_一。非_二是依他識体有_二九_一。亦非_二体類別有_二九識_一。

と解説していることから明白なように護法の唯識説では九識は認められていない。それ故に、『述記』は『楞伽經』に説く八九種種識は水中の波浪のうねりに譬えて、単に波浪の増数であると説き、依他識を略説すれば心意識の三種があり、広説すれば八識があると説いている。更に、『述記』は『楞伽經』では八識と実性を説いて第八識を染汚分と清淨分とに別開して九識と言うが依他の識体に九識体があるに非ず、また、識体を類別して九識があるに非らずと説いて九識を否定している。しかし、この『述記』の説く通りなら、なぜ七種八種の識と説かなかったのかという疑問が残る。それはこの八種九種は単なる波浪の増数の意味だけに留まらないからであろう。『楞伽經』が単に唯識説だけを説く經典ならば七種八種の波浪の識と説けば事足りたのであるが、唯識説と如来藏説の融合を意図したことから、生滅を説く八識唯識説に加えて、生滅を超越した不生滅を説く仏性如来藏説を和合せようとして、九識を説いたものと考えられる。しかし、この經典ではいまだ両思想を融合した明確な学説に至らなかったようである。

更に、『楞伽經』の第八章に⁽¹⁵⁾、

utpādaṃ cāpy anutpādaṃ aṣṭadhā navadhā bhavet |

ekānupūrva-samayam siddhāntam ekam eva ca || (Ⅷ—320)

そしてまた、生と不生とに八種と九種とがあるべきである。

同時にも漸次にも証得は全く一つである。(Ⅷ—320)

と説かれ、漢訳は十卷『楞伽經』卷第九に、

生及於不生 有八種九種

一時証次第 立法惟是一

とあり、七卷『楞伽經』卷第六に、

生及与不生 有八種九種

一念与漸次 証得宗唯一

とある。この生 (utpāda) は虚妄なる分別による識 (ayoniśo vikalpeno vijñāna) の生起を意味して阿黎耶識を言うものと考えられる。これに対して、不生 (anutpāda) は生滅のない状態のもので種姓 (gotra, 眞性) を意味して如来蔵を示すものであり、それが九識と説かれるものであると考えられる。

更に、これに関連して『楞伽經』に⁽¹⁶⁾、

pratītmavedyaṃ hy amalaṃ hetu-lakṣaṇa-varjitam |

aṣṭaṃ buddhabhūmiś ca gotraṃ taḥāgataṃ bhavet || X—421 ||

なぜならば自内証は無垢にして因相を離れる。

第八〔地〕と仏地とは如来の種姓たるべきである。(X—421)

と説かれる。これによれば無垢 (amala) と如来の種姓 (tathāgata-gotra) とは同義語として説かれている⁽¹⁷⁾。この
 自内証 (pratyātma-vedya) は『宝性論』如来蔵品第一の九頌において vimala-jñāna (dri med ye śes) と説かれ
 ている⁽¹⁸⁾。そして、この真性 (gotra) に注意すると『法華玄義』巻第五下⁽¹⁹⁾に、

奄摩羅識即真性軌、阿黎耶識即觀照軌、阿陀那識即資成軌。

とある。また、『華嚴孔目章發悟記』巻第十五に⁽²⁰⁾、

説彼九識門中第九。然經所説「真性妙理」。即第九識。

とあって、真性が第九阿摩羅識を意味するものと説いている。

この『楞伽經』は四〇〇年前後の成立とされ、中国には真諦が中国に到達する以前にすでに三訳（この内二訳のみ
 現存）があった。

そして、これまでの考察によれば阿摩勒果 amalaka の喩は眼前の手中にある果実は容易にその存在を証明でき
 るように、如来蔵 (tathāgata-garha) と阿黎耶識 (ālaya-vijñāna) とが自性清淨 (prakṛti-pariśuddha) である
 ことが容易に証明されるものであると説くものである。阿摩羅識が九識と言われる所から、これに注意するとこの經
 典に八種九種識が説かれる。そして、この九識は不生滅性を意味し、それは真性 (gotra, 種姓)・如来種姓 (tatha
 gata-gotra, 如来性) である如来蔵 (tathāgata-garha) を意味するものであり、それは無垢 (amala) 即ち vima
 la-jñāna (無垢智) を意味するものである。後代になって、この真性 (gotra) が『法華玄義』や『華嚴孔目章發悟
 記』等が説くように阿摩羅識の意味に理解されるようになる。しかし、真諦は『楞伽經』の訳出を行った形跡は存在
 しない。とすれば『楞伽經』が真諦が中国に入る以前に三回も訳出されていることから、当時、この經典が広く流布
 していたものと考えられるから、この經典の思想に影響されて、彼の九識が誕生したのではないかと考えられる。
 このように考察すると彼の九識説は明確な形ではないが、『楞伽經』や後に論ずる『宝性論』・『大乘密嚴經』の思想

から考えて、その淵源を印度に求めることが出来るようであるが、それと共に中国における影響もあったのではなからうかと考えられる。なぜならば、中国においてはカースト制度のような種姓 (gotra) の差別はなく、種姓の差別からくると考えられる五姓各別説を認める環境にはなく、かえって一乗思想を説く平等性が肯定される社会環境であったと考えられるからである。

二、『大乘莊嚴經論』

この論は無著 Asaṅga (五世紀頃) 造と伝えられているが偈頌の部分は弥勒 Maitreya (四世紀後半) の作であって、無著が弥勒より授かったものである。長行 (散文) の部分は偈頌 (韻文) に対する注釈の部分である。これは世親 Vasubandhu (五世紀頃) のものである。漢訳は波羅頗迦羅蜜多羅 Prabhākaramitra (一六二七～六三三年在中國) の訳出である。⁽²²⁾

この論に阿摩羅識が一回だけ説かれているので以下に考察しよう。それは「隨修品」第十四の十八・十九頌の注釈の中にあるので次にこの偈頌と注釈をあげる。⁽²³⁾

譬如清水濁

穢除還本清

自心淨亦爾

唯離客塵故

釈曰、譬如清水垢来、則濁、後時若清、唯除垢耳、清非外来、本性清故、心方便淨亦復如是。心性本淨、客塵故染、後時清淨、除客塵耳、淨非外来、本性淨故。是故不応怖畏。

偈曰、

已説下心性淨

而為客塵染

不離心真如

別有心性淨

釈曰、譬如_下水性自清、而為_二客垢_二所_レ濁。如_レ是心性自淨、而為_二客塵_二所_レ染。此義已成。由_二是義_二故、不_下離_二心之真如_二、別異心謂依他相說為自性清淨。此中、応知、説_二心真如_二、名之為_レ心、即説此心_一、為_二自性清淨_二。此心即是阿摩羅識。

この十八・十九頌はサンスクリット文では次のようになっている。

yathaiya toyē lutite prasādite, na jāyate sā punar acchatānyatah |

malāpakarṣas tu sa tatra kevalaḥ, svacitta-śuddhau vidhir eṣa eva hi || (XIII – 18)

matam ca citam prakṛti-prabhāsavaram, sadā tad āgantuka dosa-dūṣitam |

na dharmatā citam rte' nya cetasaḥ, prabhāsavaratvam prakṛtau vidhiyate || (XIII – 19)

例えば、濁らされて澄淨となった水に於いて、その再び清澄となるは他から生ずるのでなく、而も垢の取去れることが、其点に於いて、其全体であるが如く、自心の清淨に於いても実にこれが通則である。(十八頌)

自性清淨心は常にかの客塵の過失によって汚されるといはる法性心を離れては、他の心の自性に於いて、清淨なことが考えられない。(十九頌)

《字井訳》

これらの偈頌について見ると、十八頌では自心淨 (svacitta-śuddha) は離客塵 (malāpakarṣa || 垢を取去れる || amala) であると説かれ、漢訳の注釈において心性本淨が説かれているが、この注釈はサンスクリット本ではなく漢訳だけにある。十九頌では心性淨 (prakṛti-prabhāsavara-citta) は客塵 (āgantuka-dosa) のために雑染されているが、心真如 (dharmatā-citta, 法性心) を離れて別に心性淨 (prakṛti-prabhāsavatva) があるのでない⁽²⁴⁾と説かれる。更に、漢訳の十九頌の後半分 (19c) の注釈の中に阿摩羅識が説かれているが、その部分のサンスクリット文は次のようになっている。

na ca dharmatā cittād rte 'nyasya cetah paratantra-lakṣaṇasya prakṛti-prabhāsavaratnam vidhiyate |

tasmañ citta-tathatvaivātro cittam veditavyam |

法性心を離れて他の依他相の心の本性清淨性は考えられない。此故、ここにいう心は心真如に外ならぬと知るべきである。

《字井訳》

この注釈によって明白なように漢訳の注釈の「即説此心、為自性清淨。此心即是阿摩羅識」はサンスクリット本に説かれないものである。これは多分、訳出者かまたは後人によって附加されたものと考えられる。⁽²⁵⁾これによれば法性心 (dharmatā-citta) 、心真如 (citta-tathatā) 、自性清淨心 (prakṛti-citta) が阿摩羅識と理解されていたことになる。また、『大乘莊嚴經論』教授品第十五に⁽²⁶⁾

dvaya-grāha visamnyuktaṃ lokottaram anuttaram |

nirvikalpaṃ malāpetam jñānam as labhate punaḥ || (XV – 28)

sāsyāśrayaparāvṛttiḥ prathamā bhūmir isyate |

ameyaś cāśya sā kalpaḥ suviśuddhim nigacchati || (XV – 29)

彼は又二執を離れ、出世間で、無上であり、

無分別であって、垢を有しない智 (malāpetajñāna) を得る。(二八頌)

これが即ち転依 (āśraya-parāvṛtti) で、初地であるといわれる。

そして、この転依は無量劫によって極純淨 (su-viśuddha) に達する。(二九頌)⁽²⁷⁾

とある。malāpetajñāna は amala-jñāna と同じ意味である。また、同じ品に、

traiḍātukātmamasamkāraṇ abhūtaparikalpataḥ |

jñānena suviśuddhena advayārthena paśyati || (XV – 32)

三界に属する諸の自行を非実の妄分別として、

《字井訳》

極純淨な無二の義の智 (su-viśuddha-advayārtha-jñāna) によつて見る。(三三頌) 《宇井訳》とある。そして、この偈頌の注釈に su-viśuddha-jñāna は出世間 [智] (lokottarata) であると説明している。また、「菩提品」第十に⁽²⁸⁾

buddhatvaṃ śukla-dharma-pravaragūṇayutā, āśrayasyānyathāptis

tat-prāptir nirvikalpād viśaya sumatī, jñānamārgāt suśuddhat || (IX-12, c-d)

最優の功德ある白法と結合せる仏たるもの (buddhatva) が所謂の転変に達する、其到達は極大な境に対し無分別であるから、極清淨の智の道 (suśuddha-jñāna-mārga) であるからである。(一二頌、c-d) 《宇井訳》とある。この viśuddha や amala にこつて「述求品」第十一に⁽²⁹⁾

jñeyam heyam atho viśuddhyam

amalam yac ca prakṛtyā matam |

yaśyākāśa-suvarṇa-vāri-sadrśī kleśād viśuddhir matā || (XI-13, c-d)

それ [煩惱] は知らるべきもの、捨つられるべきものである。そして、本性は極清淨であり、無垢であると考えられる。

それは虚空と金と水とに相似するのもであり、〔それは〕煩惱〔を捨てること〕から極清淨であると考えられる。

(十三頌、c-d)

この偈頌から viśuddha や amala は同義語であることが知られる。このことは『瑜伽論』の viśuddha-vijñāna (淨識) と阿摩羅識 (amala-vijñāna) と漢訳した真諦の見解は不当でなかったことを意味している。しかし、だからといって amala-vijñāna なる識がインダにおいて説かれていたと言つたのではないことに留意しておきたい。

これによつて、自心の淨 (svacitta-śuddha) は離客塵 (malāpakarsa = amala) であると説かれ、これは、心性

本淨のものであると理解された。やうに、心性淨 (prakṛti-prabhāsvara-citta, 自性清淨心) は心真如であると説かれるがサンスクリット本では dharmatā-citta (法性心) となっている。また、これらは心性淨 (prakṛti-prabhāsvara-citta) であると説かれている。サンスクリット本には相当する文章はないが、これらの「心」は自性清淨心であり、阿摩羅識であると解説されている。ここで我々は『十八空論』において『中辺分別論』の偈頌 prabhāsvara-citta を阿摩羅識是自性清淨心と説いていることを想起する。更に、垢を有しない智 (malāpeta-jñāna) は amala-jñāna と同義語と見做されるが、これが転依 (āśraya-paravṛtti) である。この転依から su-śuddha に達するものであると説かれる。更に、su-śuddha は無二の義の智 (su-śuddha-advayārtha-jñāna) であると説かれ、これは注釈によれば su-śuddha-jñāna と説かれている。そして、su-śuddha-jñāna-mārga は仏々のもの (bud-dhātva) であると説かれる。故に、su-śuddha-jñāna に留意するものである。更に、この śuddha は amala と同義語であることから su-śuddha-jñāna は amala-jñāna とも見做されるのである。

三、『中辺分別論』

更に、この無垢 (amala) の思想について、『中辺分別論』と『大乘莊嚴經論』に説かれる有垢真如と無垢真如の二諦的理解に注意することにしよう。これについての『中辺分別論』の考え方は如来蔵の在纏と出纏を説く『如来蔵經』に求められると考えられる。それが唯識説によって組織された『中辺分別論』・『大乘莊嚴經論』に取り入れられ、組織化されたものである。そして、それが『宝性論』において如来蔵思想の体系化の中で採用されるという経過を取ったのではないかと考えられる。このような仮説のもとに少しく考えてみよう。

『中辺分別論』において、有垢・無垢は第一章十六頌に次のように説いている。⁽³⁰⁾ 即ち、

samkṣiptā ca śuddhā ca samalā nirmalā ca sā |

abdhātu-kanakākāśa-śuddhivac chuddhir isyate || (I-16)

雑染であるとき清浄である、それは有垢と無垢である。

水界と金と虚空との清浄であるように清浄と認められている。(I-16)

と説いて、雑染である (samklista) ことを有垢 (samala) と説き、清浄である (viśuddha) ことを無垢 (nirmala) と説いている。そして、それは水界と金と虚空との清浄性を清浄なものと認めると説いている。この偈頌の前半の『安慧釈』は次のように解説している。⁽³⁾ 即ち、

āśrayaparavṛttiparavṛttyapekṣayā samalā ca prahīṇamala ca vyavasthāpyate | yeśāṃ aviduṣāṃ grāh
yagrāhākābhiniवेशāragādikleśamalinānāṃ citasamītanānāṃ apratipativipratipatidoṣāc chūṇyatā na
prakhyaīti tān prati samalā vyavasthāpyate | yeśāṃ āryāṇāṃ tattvajñānād aviparīlacetāsāṃ sūnyatā
nirantaram ākāśavad virajaskā prakhyaīti tān prati prahīṇamalety ucyate | evaṃ śūnyatāyā āpekṣikā
samleśa viśuddhayor draṣṭavyā | na malinasvarūpatvena prakṛtya prabhāsvaratvāt |

未転依と転依とに因りて有垢なると垢の断滅したるを安立す。智無くして所取能取に現貧し、貧等の煩惱に由りて心相続の有垢となれる人々には、その無解と邪解との過失故に空性顕現せざるとき、彼等に対して〔空性の〕有垢〔なる位〕は安立せらる。〔然るに〕諸聖人は真性の覚知よりして心不顛倒なれば、空性虚空の如く塵無く断絶無く顕現するとき、それら〔聖人〕に対して〔空性の〕垢断滅せりと言う。かくの如く空性は雑染と清浄とに相待するものなりと見るべし。〔されど〕本性明亮なるを似て有垢の自性として〔見るべき〕にあらず。

《山口訳》

と説いて、未転依と転依との相違を明らかにしている。その未転依とは有垢である。それは凡夫に属するもので、智

がない者であり、所取能取に現われる煩惱による心の相続である。この無解と邪解によって空性を顕現しないことから空性の有垢であることが説かれている。これに対して、転依とは無垢である。それは聖人に属するもので、智が有る者であり、真性の覚知による心の不顛倒であるから、空性は虚空のように無塵・無断絶に顕現するから空性の垢の断滅を説くと言ふ。この空性は共相であって雑染と清浄とを有している。しかし、それは本性明亮 (prakṛtya prabhāsya) であるから無垢であって有垢でないと説いている。この『安慧釈』の転依 || 聖人 || 清浄 || 本性明亮は『決定藏論』における阿摩羅識を表明する様式に似ているようである。また、この外に、転依が無垢なる真如であることを次のように説いている。⁽³²⁾ 即ち、

āśrayaparārvṛtīr bodhiṃ | āśrayo nirmalatathatā |

《山口訳》

菩提は転依なり。無垢なる真如は〔所〕依なり。⁽³³⁾
とあり、また、

prāpti paramārtho nirvāṇam | ekāntanirmala-tathatāśrayaparārvṛtī-lakṣaṇam |

《山口訳》

得勝義は涅槃なり、畢竟じて無垢なる真如、即ち転依の相なり。

と説いて、転依は無垢なる真如であると説いている。そして、この二種の真如は、一つのものであると説く、⁽³⁴⁾ 即ち、

dharmadhātōḥ prakṛtipariśuddhatvāt samalāmalāvasthayor viśeṣābhāvāt | ata evāsau nityam tathāiv eti kṛtvā tathāteṣu ucyate |

《山口訳》

法界は自性として清浄なるが故に、垢有るときも垢無きときも殊別無きが故なり。故にそは常に如なりとて真如と称す。

と説いている。これは自性はすべてにあるものであり、しかも、それは有垢と無垢とがあり、それは本来的には清浄を自性としているものであり、それは本性清浄 (prakṛti-prabhāsvatva) であると説いている。後節で論究する

ように、この prakṛti-prabhāśavaratva は『十八空論』において、阿摩羅識は自性清浄心と説かれるものでもあると考えられる。

次に、『大乘莊嚴經論』第十二章に『中辺分別論』の第一章第十六頌に相似する偈頌がある。⁽⁹⁵⁾ 即ち、

tatvam yatsatataṁ dvayena rahitaṁ bhrāntés ca samśīragāḥ
śakyam naiva ca sarvabhābhīpitum yaccāprapañcātmakam ||
jñeyam heyamatho viśodhyamamalam yacca prakṛtyā matam
yasyākāśasuvāṇavārisadrśī kleśādvīśuddhir matā ||

眞実はずべて常に二を離れたものべ、そして迷乱の依止であり、而も全く言説するを得ないし、又それは無戲論を性とするものである。

知らるべきもの、捨てらるべきもので、又それは本性上清浄にせられた無垢のものであるといはれる。

それには虚空と金と水とに相似することがあり、煩惱から極清浄であると考えられる。⁽⁹⁶⁾ (XI—13) 《宇井訳》と説いている。そしてこれは次のように解説されている。即ち、

satatam dvayena rahitaṁ tatvam parikalpitaḥ svabhāvo grāhya grāhakaśānenātīyantaṁasatvāt |
bhrāntēḥ samśīrayaḥ paratantrastena tatparikalpanāt | anabhīlāpymaprapañcātmakam ca painīspann
aḥ svabhāvaḥ | tatra prathamam tatvam parikṣeyam dvitīyam prañeyam tṛtīyam viśodhyam cāgantū
kamalādvīśuddham ca prakṛtyā yasya prakṛtyā viśuddhasyākāśasuvāṇa-vārisadrśī kleśādvīśuddhiḥ
| na hy ākāśādini prakṛtyā aśuddhāni | na cāgantukamalāpagamādeśām viśuddhirneśyata iti | (Mah
āyāna-Sūtrālamkāra)

眞実はずべて二を離れたものであるとは、分別の自性であり、所取と能取との相によって、畢竟して非有であるか

らである。迷乱の依止であるとは依他の自性であり、これによってそれが分別せられるからである。離言説でありまた無戲論を性とするものとは、真実の自性である。此中で、第一の真実は遍知せらるべきもの、第二は捨てるべきもの、第三は清浄にせらるべきもの、又本性上客塵の垢から清浄になって居る。その本性上の清浄に、虚空と金と水とに相似点があつて、煩惱から清浄になつて居る。何となれば、虚空等は本性上不清浄ではなく、又、客塵の垢から離れて居るから、これ等のものの清浄がいはいはないのではない、というのである。《宇井訳》と説かれている。ここでは転依の説明は全く見ることができない。しかし、三自性が説かれて唯識説的である。また後半は如来蔵説的である。この有垢真如・無垢真如の学説は更に『宝性論』に受継がれたようである。『宝性論』第一章三宝物に⁽³⁷⁾

śamālā tathatātha nirmalā vimala Buddha-guṇa jina-kriyā |

viśayaḥ paramārtha-darśināṁ śubha-ratna-traya-sargako yataḥ || (I - 23)

有垢〔の真如〕と無垢の真如と離垢なる仏の功德と勝者の所作とは、第一義を見る〔仏の〕境界であつて、それは善浄なる三宝〔への帰依心〕を生ずる者である。(I - 23)

と説かれている。これは先に引用した『中辺分別論』の偈頌を彷彿させる。そして、この偈頌の注釈は、⁽³⁸⁾

tatra śamālā tathatā yo dhātur avinirmukta-

kleśa-kośas tathāgata-garbha ity ucyate | nirmalā

tathatā sa eva buddha-bhūmav āśraya-parivṛtti-

lakṣaṇo yas tathāgata-dharma-kāya ity ucyate |

この中で、有垢の真如とは煩惱蔵を離脱しないところの境界であつて、如来蔵と説かれる。それとまったく同等のものが無垢の真如であつて、仏地における転依の相であつて、如来の法身と説かれる。

と説いて、全体を真如と見る。そして、その真如は有垢と無垢と見做される。その有垢真如は煩惱蔵を離脱しない性であって、如来蔵である。それと全く同等のものが無垢真如であり、仏地における転依相であって、如来の法身であると説いている。この無垢真如即ち出纏位の如来の法身は仏地における転依相に等しいと説くのは唯識的であり、この転依は『如来蔵経』の中に説かれていない。このように『宝性論』の有垢無垢の真如は『中辺分別論』・『大乘莊嚴經論』からの影響があったと考えられる。そして、この無垢真如 *nirmala-tathatā* は *suddha* であり、聖人のものであり、*śūnyatā* であり、*prakṛti-prabhāsvaratva* であり、*āśraya-parāvr̥ti* であり、*āśraya-parāvr̥ti-laksana* であり、*tathāgata-dharma-kāya* であると説かれている。これらの言語は既述のように阿摩羅識と相応するものである。また、この二種の真如と阿摩羅識に関して、阿摩羅識には有垢真如を意味するものと無垢真如を意味するものとがあると説いている。このような如来蔵思想が真諦の唯識学説の中に採用されたものと考えられる⁽³⁹⁾。

四、『勝鬘経』

この『勝鬘経』は『転識論』にその名前があげられて、無明住地に関する引用があることから、真諦がこの經典を知っていたことが明白である⁽⁴⁰⁾。

この經典は前後三回訳出されている。第一訳は北涼の曇無讖 *Dharmakṣema* (三八四―四三三)⁽⁴¹⁾ が玄始元年(四二二)から義和三年(四三三)の間に訳出したものであるが早く失われた。第二訳は宋の玄嘉十三年(四三六)に求那跋陀羅 *Guṇabhadra* (三九四―四六八)⁽⁴²⁾ によって訳出された。また、第三訳は唐の菩提流志 *Bodhiruci* (一六九三―七七二) が改訳したものである。この内、長く流布したのは第二訳である。この經典にはチベット訳本がある。『転識論』におけるこの経の引用文は非常に短文の要文であるからいずれのものによったかは明白にならないが、この両漢訳は類似していることから同本異訳であろう。

私は阿摩羅識の原語として *amala-jñāna* (淨智) を考えたのであるが、両漢訳によれば淨智が一切の声聞・獨覺の智であると説かれる。これまでの論述から淨智は如來智でなければならぬと考えるのであるが、この經典は異なっているのでこれについて考えて見てみよう。

この經典は如來に属する智として如來藏智(如來空智)が説かれる。これは二種の如來空智とされて、空如來藏智と不空如來藏智として説かれる。これに対して淨智は阿羅漢と辟支仏の智であつて如來藏を見ないものであると次のように説いている。「顛倒眞実章」第十二(求那跋陀羅訳)に、⁽⁴³⁾

一切阿羅漢、辟支仏淨智者、於一切智境界及如來法身二本所不見。

とあり、これに相應するチベット訳本は次の通りである、

bcom ldan ḥdas thams cad mkhyen pañi ye śes kyi yul dan || de bshin gśegs pañi chos kyi sku ni | ṇan thos dan ran sans rgyas thams cad kyi śes pa dag pas kyañ shon ma mthoñ lags so |

世尊よ、一切智智の境〔界〕と如來の法身は一切の声聞と獨覺の淨智 (śes pa dag pa, śuddha-jñāna) にも、
ても、いまだかつて見ざるものである。

とある。また、次のようにも説いている。⁽⁴⁴⁾

世尊淨智者、一切阿羅漢辟支仏、智波羅蜜。此淨智者、雖曰淨智、於彼滅諦、尚非境界。

とあり、これに相應するチベット訳本は次のようである。

bcom ldan ḥdas śes pa dag pa shes ba gyi ba ni | ṇan thos dan ran sans rgyas thams cad kyi śes pa
ñi pha rol tu phyin pa lags te | ḥdi ltar śes pa dag pa lags so | bcom ldan ḥdas sdug bśnal ḥgrog pañi
bden pa ni | śes pa dag pa deñi spyod yul yañ ma lags | yul yañ ma lags na |

世尊よ、淨智 (śes pa dag pa) と言つのは一切の声聞と獨覺との智波羅蜜であつて、それが淨智である。

世尊よ、苦の滅諦においてその淨智は〔仏の〕境界に非ず、境に非ず。

とある。このように淨智 (śes pa dag pa, *suddha-jñāna*) は声聞と独覺とに属する智で仏に属する如来藏空智と異なるものと見做されているのは不思議である。*suddha*, *visuddha* は *amala* の同義語として仏に属する智を意味しているものと考えられるものであるが、この經典は仏に属するものとして如来藏空智を説き、声聞・独覺に属するものとして淨智を説いている。次に論ずる『宝性論』においても *suddha* は仏に属する智を明らかにするものであり、また『大乘密嚴經』卷上においても「是の一切の如来は淨智の妙相なり」と説かれて、如来に属するものである。真諦が『転識論』において『勝鬘經』を引用しているのは無明住地に關してであるから、この淨智についてなにも明らかにしていないのは残念である。このことは他の經論と『勝鬘經』との思想においていかに係り合うかよく理解できないが、いまはこのような事実があることを指摘するにとどめる。

五、『宝性論』

この論書は『勝鬘經』のように真諦訳の諸論書の中に名前を上げて引用されていない。しかし、周知のように『仏性論』と深い關係にある。更に真諦がこの論書を熟知していたことが証明されているのでそれに従うものである。⁽⁴⁶⁾我々はこの論書において阿摩羅識の原意義をもっともよく現わしていると考えられる *amala-jñāna* がいかに説かれているかを尋ねるものである。

「第二章如来藏品」の始めに一切衆生有如来藏を説いている。⁽⁴⁷⁾即ち、

buddha-jñānāntargamāt satva-rāśeṣtan-

nairmalyasyādvayatvāt prakṛtya |

baudhe gotre tat-phalasyōpacārād

uktāḥ sarve dehiṇo buddha-garbhāḥ || (I-27) ||

一切の衆生に仏智が内在するが故に

その無垢であることが自性として不二性であるが故に、

仏の種性において、その果を仮説するが故に、

一切の有身者は仏蔵を有すると説かれる。(I-27)

このように一切衆生 (satva-rāṣi) に仏智 (buddha-jñāna) があり、無垢 (nairmalya = amala) であり、自性として不二性がある。一切の有身者 (sarva-dehin) は平等に仏蔵 (buddha-garbhā || 如来蔵) を有すると説いている。この仏種性 (buddha-gotra) において仏蔵があると説くのは種性の差別を言うのではなくして、一切衆生 (sarva-dehin) に仏種性が有るとしたところの仏性ということである。故に、これは唯識説の『瑜伽論』や『成唯識論』等に説かれる五姓各別説を否定して「一切衆生に悉く仏性如来蔵が有る」ことを示したものである。そして、その仏性 (buddha-gotra) は無垢なるものであり、仏蔵であり、如来蔵であることを明らかにしている。また「第三章菩提品」⁽⁴⁸⁾に、

acintyaṁ nityaṁ ca dhruvaṁ atha śivaṁ śāśvataṁ atha
praśāntaṁ ca vyāpi vyapagata-vikalpaṁ gagaṁavat |
asaṅgaṁ sarvatrapratigha-parusa-sparśa-vigataṁ na
drīṣyaṁ na ghāhyaṁ śubhaṁ api ca buddhatvaṁ amalaṁ || (II-29)

不可思議であり、そして、常住であり、恒常であり、また清浄であり、また常続であり、そして、寂静であり、周遍であって妄分別を離れていること虚空の如く、無着であり、一切処に於いて礙無く鹿触を離れたものであり、不可見であり、不可取であり、更に善浄である仏そのものは無垢である。(II-29)

とある。いつて仏そのもの (buddhatva) は無垢 (amala) であると説いている。そして、śubham api ca buddha tvam amalam を漢訳では「仏浄心ハ無垢ナリ」と訳されている。この偈頌の解説として八つの注釈の偈頌が説かれてゐる。その偈頌の中に、⁽⁴⁸⁾

acintyam anugantavyam tri-jñānaviśayatvataḥ |

sarva-jñā-jñāna-viśayam buddhatvaṁ jñāna-dehīṇaḥ || (II-31)

三慧の境界でないから、不可思議と了解されるべきである。

一切智の境界である仏そのものとは智を身体としたものである。(II-31)

と注釈されて、仏そのもの (buddhatva) は智を身体としたもの (jñāna-dehīṇa) であると説き、続いての注釈の偈頌に、⁽⁴⁹⁾

adśyam tad arūpitvād agrāhyam animitataḥ |

śubham prakṛti-śuddhatvād amalam mala-hānitaḥ || (II-37)

それ (仏) は色がないから見ることができない、相がないから取られることがない。

〔それは〕自性清浄であるから善浄であり、垢を遠離しているから無垢である。(II-37)

と説かれる。これにより自性清浄 (prakṛti-śuddhatva) と無垢 (amala) が同じく仏そのもの (buddhatva) を明らかにするものである。また、「第三章菩提品」の第十八頌の如来そのもの (tathāgatatva) を解説して、⁽⁵⁰⁾

tad-abhāvād dhruvam jñeyam śivam śāśvataṁ acyutam |

padam tad amala-jñānam śukla-dharmāspadatataḥ || (II-26)

それが、無いことから、恒常であり、寂靜であり、常続であり、不退であると知るべきである。

その処が無垢智であり、清浄なる法の住处である。(II-26)

と説いている。この *amala-jñāna* は漢訳では淨智と訳されている。また、チベット語訳では *dri med ses* となっている。この *amala-jñāna* は *Bodhisattva-bhūmi* において、菩薩行と菩薩地を超えて、如来行と如来地に入るものとして説かれている。『瑜伽經』と『宝性論』は唯識説と如来藏説とを代表する論書であるが、*amala-jñāna* をともに仏そのもの (*buddhatva, tathāgatatva*) を意味していることは全く同じである。

以上、一切衆生に仏智 (*buddha-jñāna*) が内在するものであり、それは仏の種性 (*buddha-gotra*) であり、無垢 (*nairmalya* = *amala*) であり、それが仏藏 (*buddha-garha*) であると説かれる。この仏藏とは如来藏のことである。そして、無垢 (*amala*) は仏そのもの (*buddhatva*) を意味するものであり、それは智を身体としたもの (*jñāna-dehin*) である。また、それは自性清淨 (*prakṛti-suddhatva*) であり、垢を遠離している (*mala-hanīta*) から無垢なるもの (*amala*) である。更に、如来そのもの (*tathāgatatva* = *buddhatva*) は清淨なる智 (*amala-jñāna, 淨智*) であると説かれる。このように仏そのもの (*buddhatva* = *tathāgatatva*) は無垢 (*amala*) と表現されるものである。そして、それは *jñāna-dehin* であり、*amala-jñāna* であると説かれるものである。この *amala-jñāna*こそが真諦によって阿摩羅識として彼以前の唯識説の上に付加されたものではなかったかと考えるものである。

六、『大乘密嚴經』

この經典は真諦が中国に來た以後の訳出である。この『大乘密嚴經』三卷には、唐の地波詞羅 (*Divākara, 日照*、六七六―七八八年間訳出) 訳と唐の不空金剛 (*Amoghavajra, 七六二―七六五年間訳出*) 訳との漢訳二本が現存している。この經典は『楞伽經』と同じく阿頼耶識と如来藏が説かれている。この經典の成立について、常盤大定氏は『楞伽經』成立 (四〇〇年以後) の後、地波詞羅が中国に入る以前 (六〇〇年) の期間の成立としている。⁽⁵²⁾ この推定

に従って見ると『大乘密嚴經』は真諦の誕生（四九九年）の頃にはすでに成立していたとも考えられることになる。この事は真諦の九識説に関して見ると非常に重要なことになる。

地波詞羅訳に九識に関して「心有八種、或復有^レ九」とあり、不空訳には「八種九種心」と説いている。⁽⁶³⁾この場合も『楞伽經』のように具体的に九識の内容を明らかにしていいないのでなんとも言いかねる。しかし、心に八種九種を説くことは『楞伽經』の所でも明らかにした理由で非常に重要である。

この經典には無垢智と如来蔵とがと説いている。この漢訳部分は両訳共に同一文章である。即ち、『大乘密嚴經』⁽⁵⁴⁾卷下に、

如来清淨蔵 亦名^二無垢智^一 常住無^二始終^一

離^二四句言説^一 仏説^二如来蔵^一 以為^二阿頼耶^一

惡慧不^レ能^レ知^二 蔵即阿頼耶^一 如来清淨蔵

世間阿頼耶 如^二金与指環^一 展転無^二差別^一

とある。これに対してチベット訳には、

| kun gshi rtag pa ma yin hgyur || snon med hjiḡ med rtag pa ste |

| mthah bshi nram par snans pa yin || de bshin gśeḡs paḥi sniḥ po dag |

sprul pa ye śes sgrar yan gtag | phan tshun sniḥ po tha mi dad |

阿頼耶〔識〕は常でなく、始めがなく、こわれることがなく、常住である。四句を完全に離れる。如来蔵は清淨である。変化智 sprul pa ye śes (nirmana-jñāna) は音と響きとのように互に〔如来〕蔵と差別がない。

とある。変化智 sprul pa ye śes (nirmana-jñāna) を如来蔵であると説くが両漢訳共に無垢智とあることから、本来 nirmaḷa-jñāna とあつたものをチベット語に訳する時に変化したものと思われる。これは真諦が中国に入った以

後のものではあるが『楞伽經』と共に八種九種心が説かれることと *amala-jñāna* が如来蔵と明白に説かれていることは彼の學說がインドにその源流が求められ、このような見方をする人々がいたのではないかと考えられるのである。しかし、「九識」という称呼は、真諦自身の注釈（『転識論』等や『九識義記』）の所に出ていることから、彼がもたらした原典に具体的にはなかったものであろう。

一般に *amala-jñāna* は如来蔵を意味するとは言えないが、一切衆生に仏性如来蔵ありと説かれる偈頌に *buddha-jñāna* や *buddha-garbha* が *amala* と同義に説かれていることから考えられるが、真諦に限って見た場合に *amala-jñāna* の持つ意味と音訳によって阿摩羅識の訳語が考えられたのであろう。それは「阿摩羅識是自性清淨心」と訳出されたものである。如来蔵思想の内部では *amala-jñāna* は出纏位の法身であり、在纏位の如来蔵と区別される。しかし、彼は『撰大乘論世親釈』において自性清淨を如来蔵と解釈していることから在纏位の如来蔵の出纏をした位として阿摩羅識を説いたようである。⁽⁵⁶⁾ これは『宝性論』第一章三宝品の二十二偈頌の注釈に、有垢真如は如来蔵であり、それと同じものが無垢真如であり、清淨であり、転依の相であり、如来の法身であると説いているものと同意であることから頷ける。

第二項 阿摩羅識の原語と意味

阿摩羅識の原語を尋ねるにはサンスクリット本またはチベット訳本と対照できる『決定蔵論』・『十八空論』・『転識論』・『撰大乘論』等の論書をもとに考察するのが最も適当である。この節ではこれらの諸論書によって考察を行う次第である。

一、『決定藏論』

『決定藏論』三卷は『瑜伽師地論』撰決択分卷第五一から卷第五四までの異訳である（以下『瑜伽論』と略称⁽⁵⁸⁾）。『瑜伽論』における転依と転依力と浄識の三語が『決定藏論』において阿摩羅識として訳されている。この論の撰決択分にはサンスクリット・テキストがないので、チベット訳本によって原語探求の手立てとする。このためにチベット訳とその和訳を示し、次に『決定藏論』と『瑜伽論』の対照を示す⁽⁵⁹⁾。

(1) | gnas gyur ma thag tu kun gshi nman par śes pa spaṅs par brijod par bya ste | de spaṅs paḥi phyir kun nas ṇon mois pa thans cad kyaṅ spaṅs par brijod par byaho || kun gshi nman par śes pa de ḥi gnas ni gñen po dan | dgra bos bryud par rig par byaho |

転依 (gnas gyur pa, āśraya-parivṛtti) はただちにアラヤ識を断ずると説かれる、それ〔アラヤ識〕を断ずるが故に一切の雑染をもまた断ずると説かれるべきである。〔転依は〕そのアラヤ識の住処 (gnas, āśraya) を対治し、〔アラヤ識の〕反対のもの (dgra bo, pratyamitra) と相応するを知るべきである。

『瑜伽論』第五十一

『決定藏論』卷上

転依無間^二言^三已断^三阿頼耶識。由^三此断^二故当^二言^三已断^三一切雑染。当^二知^三転依由^二相違^三故、能永对^二治阿頼耶識^一。

断^三阿羅耶識^二即^二転^三凡^二夫性^三捨^二凡^三夫法^二阿羅耶識滅^一。此識滅故一切煩惱滅。阿羅耶識对治故證^二阿摩羅識^一。

(1) | kun gshi nman par śes pa ni mi rtag pa dan | len pa dan bcas pa yin la | gnas gyur pa ni rtag

pa dan len pa med pa yin te | de bshin ñid la dmigs pañi lam gyis bsgyur bañi phyir ro |
 アラヤ識は無常であり、有執であるが、転依 (gnas gyur pa) は常であり、無執である、真如を得る道が出
 現するからである。

『瑜伽論』第五十一

又阿頼耶識体は無常有取受性、転依是常無取受性、縁
 真如境、聖道方能転依故。

『決定藏論』卷上

阿羅耶識は無常是有漏法、阿摩羅識是常は無漏法、得
 真如境、道故證、阿摩羅識。

(三) | kun gshi mnam par śes pa ni gnas ñan len dan ldan pa yin la gnas gyur pa ni gnas ñan len t
 hams cad dan gtan bral ba yin no ||
 アラヤ識は麁重を有し、而して、転依 (gnas gyur pa) は一切の麁重を究竟遠離するものである。

『瑜伽論』第五十一

又阿頼耶識恒為一切麁重所随、転依究竟遠離一切
 所、有麁重。

『決定藏論』卷上

阿羅耶識為麁惡苦果之所、追遂、阿羅耶識無有、一切
 麁惡苦果。

(四) | kun gshi mnam par śes pa ni ñon moñs pa rnam kyī hñug pañi rgyu dan lam gyī hñug pañi
 rgyu ma yin la | gnas gyur pa ni ñon moñs pa rnam kyī hñug pañi rgyu ma yin pa dan | lam du
 hñug pañi rgyu yin de | gnas pañi rgyu ñid yin pa dan | skyad pañi rgyu ñhid ma yin pañi phyir ro |

アラヤ識は諸の煩惱の起る因であり、而して〔聖〕道の起る因ではなく、一方、転依 (gnsa r'gyur pa) は諸の煩惱の起る因とはならず、(聖)道の起る因である。それは〔何故かと云えば、聖道の〕住处としての因性であり、〔聖道の〕生ずる因性ではないからである。

『瑜伽論』第五十一

又阿頼耶識是煩惱転因、聖道不転因、転依是煩惱不転因、聖道転因、応知但是建立因性_二非_二生因性_一。

『決定藏論』卷上

阿羅耶識而是一切煩惱根本不_レ為_二聖道_一而作_中根本_レ、阿摩羅識亦復不_レ為_二煩惱根本_一、但為_二聖道得道得_レ作根本_一、阿摩羅識作_二聖道依因_一不_レ作_二生因_一。

(五) kun gshi rnan par śes pa ni dge ba dan lun du ma bstan pañi chos thams cad la dba'i byed la | gnas gyur pa ni dge ba dan lun du ma bstan pañi chos thams cad la dba'i byed paño | ...

— gnas nan len thams cad dan bral shin... —

アラヤ識は善と無記の諸法において自在を作さず、一方、転依 (gnas gyur pa) は善と無記の一切法において自在を作す。∴一切の麁重を永く遠離し、而して∴。

『瑜伽論』第五十一

又阿頼耶識令_下於_二善淨無記法中_一不_レ得_二自在_一、転依令_下於_二一切善淨無記法中_一得_中大自在_上。∴一切麁重永遠離故、

『決定藏論』卷上

阿羅耶識於_二善無記_一不_レ得_二自在_一。∴捨離一切麁惡果報得_二阿摩羅識之因緣_一故、

(十) | de ltar na kun nas ñon monis pañi rtsa ba nram par gshag ba dan | hjug pa dan | rtogs pa dan
 bsgom pa dan | yid la byed pa nram par bshag pa dan | gnas gyur pa nram par bshag pas kyan kun
 gshi nram par ses pañi kun nas ñon monis ba nram par ldog pa nram par gshag par rig par byaho |
 斯くの如くなれば、雑染の根本をあらわすこと趣入と通達と修習と作意を安立すること、^二転依 (gnas gyur
 pa) を安立することによつて、また、アラヤ識の雑染を還滅せしむることをあらわすと知るべきである。

『瑜伽論』第五十一

如是建^二立雜染根本^二故、趣^三入通達修習^二作意故、建^二
 立^二轉依^二故、当^二知建^二立阿賴耶識雜染還滅相^二。

『決定藏論』卷上

一切煩惱相故、入^三通達分^二故、修^二善思惟^二故、證^二阿摩
 羅識^二故、知^下阿羅耶識与^二煩惱^二俱滅^上。

(七) chos thams cad kyi sa bon yod par rig par bya ste | sa bon de dag ni ma spañs pa dan | spañ
 bar bya ba ma yin pañi chos de dag dan ci rigs su ldan par rig par byaho |
 一切の法の種子は存在することを知るべきであり、それ等の種子はいまだ断じないものと断ぜられるべきもので
 ないとの諸法とに適宜に随つて具することを知るべきである。

『瑜伽論』第五十一

諸法種子一切皆依阿賴耶識。又彼諸法若未^二永断^二、若
 非^二所断^二、随^二其所断^二所有種子随逐^二心^二知。

『決定藏論』卷上

諸世俗法阿羅耶識悉為^二根本^二、一切諸法出世間者無^二断
 道^二法、阿摩羅識以為^二根本^二。

(八) *hjug rten las hḥas paḥi chos skyes pa rnam kyis rjes su hjug pa ni gnas gyur paḥi stobs bskyed pa las rig par bya ste | de yan kun gshi rnam par śes paḥi gñen por gyur pa dan | kun gshi ma yin pa dan | zag pa med paḥi dbyins dan | spros pa med pa shes byaḥo |*
 もうものの出世間の所生の法が持続するのは転依の力 (gnas gyur paḥi stobs bskyed pa, āśrayaparivṛtti-baladhāna) によるものと知るべきであり、而して、それはまたアラヤ識を対治せるものか、またアラヤ (識) に非ざるもの、また無漏界、更に無戲論であると言われる。

『瑜伽論』第五十二

若出世間諸法、生已即便隨轉、当知由_三轉依力所_二任持_一故。然此轉依与_二阿頼耶識_一互相違反對_二治阿頼耶識_一名_三無漏界離_二諸戲論_一。

『決定藏論』卷中

説_下出世法所生相統依_二阿摩羅識_一而能得_レ住、以下此相統与_二阿羅耶識_一而為_中対治_上自無_二住處_一是無漏界、無_二惡作務_一離_二諸煩惱_一。

(九) *deli gñen por gtogs pa rnam par śes pa rnam par dag pa gañ yin pa de ni gnas ba ma yin pa shes byaḥo |*

その対治に属する清浄なる識 (rnam par śes pa rnam par dag pa, viśuddha-vijñāna) はつかなるものといえども、それは不住といわれる。

『瑜伽論』第五十四

又復対治所摂淨識名_二無所住_一。

『決定藏論』卷下

阿摩羅識対_二治世識_一甚深清浄説名_二不住_一。

この対照によつて『瑜伽論』の *dgra bo* (= *pratyamitra*, 相違) と *gnas gyur pa* (= *āśraya-parivṛtti*, 転依) と *gnas gyur paḥi stobs bshyed pa* (= *āśrayaparivṛtti-balādhāna*, 転依力) と *nam par śes pa nam par dag pa* (= *visuddha-vijñāna*, 淨識) の四語が『決定藏論』において阿摩羅識と訳出されたことを知ることができ。初めに *dgra bo* (*pratyamitra*) は「反対のもの」と言う意味であるが、玄奘はこれを相違と訳し、真諦は阿摩羅識と訳したのである。本来の意味は転依はアラヤ識の反対のものであるとの意味である。故にアラヤ識を遠離して反対のものである清淨識となったものが転依であると言うようにも理解できる。故に転依と転依力が阿摩羅識と訳出されているのであるが、この転依の原語には *āśraya-parivṛtti* と *āśraya-parāvṛtti* の二種があることが明らかにされている。高崎直道氏によれば *āśraya-parivṛtti* は古い用例で、真諦・如来・法身・覺者性等の顯現・現成を強調し、真如を主体と見た場合であり、これは如来藏・如来性の意味であり、*āśraya-parāvṛtti* は種子の消滅・アラヤ識の寂滅・種子等の転換を強調し、種子を主体と見た場合であり、得智を意味していると説かれる。⁽⁶⁰⁾ 更に、これについて勝呂信静氏は、この転依の二語 (*—parivṛtti*, *—parāvṛtti*) は基本的に転換・変化を中心の意味とする同義語であつて、しいて、これに相違を見い出す必要はないのではないかと言う立場を明らかにしている。そして、転依の持つ意味を説いている。「転依は所依がその反対のものに(矛盾概念に) 転換すること、またはその転換の結果を意味すると理解し得よう」と説き、また「かくて転依は現象的なものの非現象化と非現象的なものの現象化という相反するはたらきを同時に意味し、そして両者を統一するものと理解される。」と説き、また「唯識文献における転依の説明の一般的表現は、あるもの(甲)が滅し、あるもの(乙)が生ずるという形に要約できる。つまり変化・転換の過程における積極面が生起、消極面が消滅である。」と説かれる。⁽⁶¹⁾ これを『転識論』について見ると境智無差別(阿摩羅識)と如智と転依を同一に説いている所から、転依の二種の原語 (*—parivṛtti*, *—parāvṛtti*) を明確に區別していないようである。⁽⁶²⁾

なお、この転依は唯識学派以前から用いられていたものを唯識学派が受けつぎ、それを唯識説的に意義づけたものである。āśraya は一般的に生命・肉体・心身の組織等を意味すると見られる。故に転依とは修道の過程における心身の変化というのがその基本的な意味であると理解されよう。これが唯識学説に用いられることによって、āśraya (所依) は現象的存在であって、教義的には種子・アーラヤ識・(真諦) をさすと見られることになる。そして、転依の結果は悟りを意味するものとして、法界・涅槃・法身・真如等の証得を意味し、それと同質のもののように見做される。parivṛti または parāvṛti は作用・現象の意味を持つもので、この語の意味する「変化」の觀念は(ちょうど転変 parināma の語が広い意味を持つように) さまざまの作用の意味を含むものであり、この語には積極的な生起の作用と消極的な消滅・除去の作用があると説かれる。⁽⁶³⁾

次に、(九) の浄識について見ると『瑜伽論』に浄識とある所が、『決定藏論』に阿摩羅識とあって非常に注目される。宇井伯寿氏はこの所の漢訳両論の対照のみによって阿摩羅識の原語は amala-vijñāna であつたであろうと推定された。⁽⁶⁴⁾ しかし、チベット訳本から明白なようにそれは viśuddha-vijñāna である。⁽⁶⁵⁾ そして、後に触れるように、『瑜伽論』における煩惱を対治したところの対治識 (gñen pohi nam par śes pa, pratipakṣa-vijñāna) は清浄 (nam par dag pa, viśuddha) であると説かれる。⁽⁶⁶⁾ その viśuddha-vijñāna は『成唯識論』第三において淨位の第八識と説かれる浄識・無垢識に相応するものと考えられる。(これについては『転識論』の項にて考察する)

以上のことから『瑜伽論』の pratyamitra (相違) と āśrayapariṇivṛti (転依) と āśrayapariṇivṛti-baladhāna (転依力) と viśuddha-vijñāna (浄識) が真諦によって阿摩羅識と訳されたことが明確になった。しかし、これらの原語からは音訳である阿摩羅識に相当する原語は見い出せないこともまた明らかになった。それ故に、我々はこれが関連を『瑜伽論』の他の部分に求めることを試みようと思う。幸いにして、それを『瑜伽論』巻第五十に相当する Bodhisattva-bhūmi に見ることが出来る。『決定藏論』三巻は『瑜伽論』巻第五一から第五四までに相当するもので

あるから、真諦は、当然、『瑜伽論』巻第五十でも *Bodhisattva-bhūmi* をも知っていたことであらうと考えられる。その *Bodhisattva-bhūmi* に次のように語られる。⁽⁸⁵⁾

tasānantaram dvītiye kṣaṇe pariśiṣṭānām daśa-balādinām buddha-dharmānām sarvākāravara-jñānap
aryavasānānām su-viśuddhatām nir-uttaratām sakṛt pratilabhate. teṣāṃ ca lābhāt sarvasamīm jñeye
a-saktam an-āvaranam su-viśuddham nirmalam jñānam pravartate ābhoga-mātra-pratibaddham parip
ūrṇa-saṃkalpaś ca bhavati. tathā paripūrṇa-mano-rathaḥ samatikrānto bodhisattva-caryām bodhisatt
va-bhūmim. tathāgata-caryām tathāgata-bhūmim avakrānto bhavati. sārगतasya ca jñeyāvaraṇa-pa
kṣyasya dauṣṭhulyasya [Tib 209*] niravaśeṣa-prahāṇād asy āśrayaḥ parivṛtto bhavati. sā cāṅga nir-
uttarā āśraya-parivṛttiḥ. paramo-vihārāvasānā bodhisattvānām āśraya-parivṛttayas sōttarā eva
viditavyāḥ.

それは次の第二の瞬間に、残された十力から始まる仏の〔不共〕法において、一切種妙智を完成し、ただちに無上の最清浄を得る。そして、それを得ることによって、一切の所知〔の境界〕において無着で、無障で、最清浄 (su-viśuddha) である無垢智 (nirmala-jñāna) を転ずる。そして、発悟のみと結合して円満なる思惟 (心) を得る。そのように、円満なる心の車は菩薩行と菩薩地を超えて、如来行と如来地に証入するものである。そして、実にある所知障分の麁重が完全に滅することによって、この転依 (āśrayapariṇāmanā) が生ずる。そして、これが無上 (nir-uttara) の転依である。他の一切の最勝住に安住してゐる菩薩の転依はそれは実に有上 (sa-uttara) の〔転依〕と理解されるべきである。

と説かれる。これによつて、最清浄 (su-viśuddha) である無垢智 (nirmala-jñāna) が得られる。それは円満なる思惟 (paripūrṇa-saṃkalpa) である、円満なる心 (paripūrṇa-manas) である。それは菩薩行と菩薩地を超えて如

來行と如來地に証入するものである。更に、転依に無上・有上の二種あることが説かれる。その如來の無上転依は円満なる思惟であり、円満なる心であり、それは最清浄である無垢智を意味する。この転依は阿摩羅識として訳されたものであった。また、阿摩羅識と訳された *visuddha-vijñāna* (浄識) の *visuddha* が *nirvāṇa* と同義に説かれていることに注目したい。このように *visuddha* と *nirvāṇa* を同義に説く例は『中辺分別論』にも見られる。そして、そのチベット訳によって *nirmala* も *amala* も *dri ma med pa* と訳されていることを知ることができる。⁽⁶⁸⁾ また『チベット語字典』に *dri ma med pa* *ṭṭi amala, nirmala* の意味と *ṭṭi* いる。⁽⁶⁹⁾ 故に *nirmala-jñāna* は *amala-jñāna* と同義語である。私はここに説かれている *amala-jñāna* が真諦によって阿摩羅識と漢訳された原語であり、原意を伝えるものと考えられるものである。*amala-jñāna* ならば阿摩羅の音訳が成立するし、*aśrayapari vṛtti* をはじめとして、*visuddha-vijñāna* などの阿摩羅識と比定できた原語の意味をも含有することができると考えられるからである。

これまで原語について見て来たので、その意味について少しく考察しよう。

(一)で『瑜伽論』は、転依はすでに一切の雑染である阿頼耶識を断じたのと言い。転依は阿頼耶識の反対のもの(相違するもの)で、それを対治したものであると説いている。これは明らかに転依は阿頼耶識を超えたものであるが第八阿頼耶識の他に識を説いていない。これに対して、『決定藏論』は阿羅耶識を対治したものが阿摩羅識であると、転依にあたる所に第九識としての阿摩羅識を説いている。阿羅耶識を凡夫性・凡夫法の雑染煩惱体とし、阿摩羅識をそれを捨離した清浄心として説く型式を示している。これは如來藏説の出纏と在纏を説くあり方と全く同じものである。これは「一切衆生が悉く如來藏を有する」と説かれる。その一切衆生とは能取が所取を取っている世間的実用態であるが、その能所の二法は相依相待の故に無自体・空であるから、その能所二法なる衆生身は勝義諦・空性真如なる法性を開顯すべき法であり、その衆生身において開顯さるべき空性であり法性である般若が如來すなわち仏母

であると言われる如く人格的原理に基づいている。また、如来蔵義が凡夫地を超え、二乗地を超えた究竟一乗であると言われている⁽⁷¹⁾。従って、この凡夫性を転じ、凡夫法を捨てたところの阿摩羅識は如来蔵そのものを説いたものである。(三)で、『瑜伽論』は「阿頼耶識は恒に一切の麁重のために隨はるに」、「転依は究竟して一切の所有の麁重を遠離す」とあり、これに対して、『決定蔵論』は「阿羅耶識は麁惡苦果の追逐する所となるも、阿摩羅識は一切の麁惡苦果に有ることなし」とある。(二)は(一)よりも内容と訳文が一致している。ただ相違するのは転依と阿摩羅識の訳語だけのようである。『仏性論』巻第四に、

若至客塵滅後説名如来蔵。故説一切衆生為如来蔵。⁽⁷²⁾
とある。これは先きの転依と阿摩羅識とを如来蔵に置換えたかのような感じを受けるものである。また、『十八空論』⁽⁷³⁾に、

阿摩羅識是自性清淨心、但為客塵所汙故名不淨、為客塵尽故立為淨。

とある。この自性清淨心は明らかに如来蔵を意味している。それ故に阿摩羅識が如来蔵を示す語として考えられた識であることが明らかになったと思う。すでに『転識論』・『三無性論』によって知られるように、この識は三性説の真実性のもとに説かれている⁽⁷⁴⁾。そこでは確かに唯識説の中のものとして説かれている。しかし、『瑜伽論』からも、『唯識三十頌』からも、その他の論書からも、この阿摩羅識の原語に相当する amala-vijāna は見当たらないことから、この阿摩羅識の漢訳語は真諦によって彼の唯識学説の考え方を解説したものであると理解すべきである。そして、彼の唯識学説はその中に明らかに如来蔵思想を含有する。

二、『十八空論』

『十八空論』は『中辺分別論』の異訳とされている⁽⁷⁵⁾。しかし、この論は『中辺分別論』を基本としながら非常に独

創的な釈疏となっている。また、『中辺分別論』および『同疏』が永定二年（五五八）の訳出なのに対して、この論は『三無性論』（天嘉四年「五八三」訳出）以後のものであらうとする。そして、真諦の特徴はほとんどの場合に論の訳出と同時に釈疏を造るのが習いであるから、このように離れた年月の時に訳出するからには更に他の人（護月）による釈疏をもとにして訳出釈疏したのではないかとする。⁽⁷⁶⁾しかし、私は後の章、即ち、『十八空論』の三性三無性説の節で明らかにするように、『中辺分別論』は世親釈のものの訳出であつたのに対して、この『十八空論』は彼独自の学説によって訳出したものであらうと考えている。

この論には阿摩羅識が二回訳されている。その内、一回はサンスクリット本と対照できるので、それより論を進めよう。

まず、対照できる箇所を次ぎに上げる。⁽⁷⁷⁾

『中辺分別論』卷上（真諦訳）

不染非不染

非浄非不浄

心本清浄故

煩惱客塵故

『十八空論』

問、若爾既無「自性不浄」、亦応無「有自性浄」、云何分「判法界非「浄非「不浄」。

答、阿摩羅識是「自性清浄心」、但為「客塵」所「汗故名「不浄」為「客塵尽」故立為「浄」。

『弁中辺論』卷上（玄奘訳）

非染非不染

非浄非不浄

心性本淨故

由客塵所染

na kṛtsā nāpi vakṛtsā

śuddhā 'śuddhā na cāiva sā |

prabhāsvaratvāc cittasya

kṛtsāyāgantukatvataḥ || (I - 22)

染にあらず、また不染にもあらず、そして実には、それは淨にあらず、不淨にあらず。

心は清淨にあり、煩惱は偶然的なものであるから。

『十八空論』は問答形式の散文体になっているが対照される『中辺分別論』から心本清淨（心性本淨）を阿摩羅識は自性清淨心と説いたことが明らかになる。よって『十八空論』の阿摩羅識は prabhāsvaratva-citta に相応していることが知られる。そして『世親釈』によれば prakṛtyā は prabhāsvaratva-citta となる⁽²⁸⁾。更に安慧釈によれば citta-dharmatā となる。安慧によれば単なる citta は mala-lakṣanatva であると解説されるが、このことから citta-dharmatā は amala-lakṣanatva と考えられるのではないだろうか。

そうだとすれば prakṛti-prabhāsvaratva-citta（自性清淨心）は citta-dharmatā となり、それが真諦によって、次に明白なように amala-śuddha-citta（阿摩羅清淨心）と考えられたものであり、阿摩羅識は自性清淨心であり、それが淨識・阿摩羅識と漢訳されるに至ったものと考えてよいのではないであろうか。

なお、この『中辺分別論偈』の後半偈について学者に指摘されているように本来は偈頌としてではなかったものであるかも知れないが、真諦がすでに偈頌の形で訳出しているので、この時にはすでに偈頌の一部として取り扱われて

いたものであったと考えられるのでいまの考察にはさしつかえないものとする。

この偈頌に関連して『無上依経』卷上に、⁽⁸¹⁾

阿難。是如来界。非有非無不染不淨。自性無垢清淨相応。

と説かれる。この如来界は明らかに如来蔵と同義である。更に、真興（九三四—一〇〇四）の『梵嶠日羅駄観私記』⁽⁸²⁾に、

言「客塵」者煩惱業等。能蔵「真如」故云「所翳」。即顯在纏如来蔵義。如慈尊云「非染非不染。非淨非不淨。心性本淨故。由「客塵」所染。正与此同。

と説かれる。これにより、『中辺分別論』の偈頌は如来蔵を意味するものであることが知られる。故に、この prabhāsavatva-citta であり、自性清淨心である阿摩羅清淨心は如来蔵の意味であることが理解される。

サンスクリットとは対照できないが清淨と阿摩羅清淨心が次のように説かれる。即ち、⁽⁸³⁾

弁「一切諸法唯有「清淨」無有「能疑」亦無「所疑」。…但唯識義有「阿」。一者方便、謂先觀「唯有「阿黎耶識」無「余境界」、現得「境智兩空」、除「妄識」已盡名為「方便唯識」也。二明「正觀唯識」。遺蕩生死虛妄識心及以境界、一切皆清盡、唯有「阿摩羅清淨心」也。

この文章は真諦の唯識學説の特色が最もよく表現されたところの一つである。既に前章でふれたように、⁽⁸⁴⁾一切諸法唯有清淨と説く所がその一つであり、更にその清淨が阿黎耶識である方便唯識と阿摩羅識である正觀唯識に解釈されていることがその一つである。更に、いま阿摩羅識の原語をたずねるのに直接関係する阿摩羅清淨心がまたその一つである。この文章から清淨が正觀唯識である阿摩羅清淨心と同義であると考えられる。清淨の原語は viśuddha-vijñāna であつたかどうかが明白でない。しかし、阿摩羅清淨心は阿摩羅は amala の音訳であり、清淨は viśuddha の意識であり、心は citta であることは容易に知ることができる。故に阿摩羅清淨心は amala-viśuddha-citta である。

あったであろう。この *amala-viśuddha-citta* が淨識のもつ意味であることが知られる。このことから漢訳である淨識を原語にもどすとすれば *amala-citta* あるいは *amala-vijñāna* となる。しかし、すでに論じたように *amala-vijñāna* のサンスクリット語は見当らないのである。

以上、『十八空論』によって我々は阿摩羅識に相応するサンスクリットとして原典から直接に *prabhāśvaratva-citta* を求めることができた。そして、更に漢訳から *amala-viśuddha-citta* を求めることができた。この阿摩羅清淨心 *amala-viśuddha-citta* は阿摩羅識が *amala* の音訳であることを明確に物語るものとして重要である。弥勒作の偈頌の *prabhāśvaratva-citta* は心性本淨を説く所のもので原始仏教の時より心性の本来清淨を説くものであるから、阿摩羅識は心性本淨説をも含有する識としてなされた訳語である。故に、真諦の唯識説は弥勒の唯識説と深い関係にあることが明らかである。

この故に、真諦の阿摩羅識の原語として *amala-vijñāna* なる語は存在しなかったのではないかと考えられる。しかし、阿摩羅清淨心 (*amala-viśuddha-citta*) が説かれており、この *viśuddha-citta* は『瑜伽論』に説かれた淨識 *viśuddha-vijñāna* に通ずるところから、この淨識が阿摩羅識 (*amala-vijñāna*) の誕生に大きく寄与しているように考えられる。

三、『転識論』

『転識論』は『唯識三十頌』を散文的に訳出し、更に、真諦自身の解釈を加えているものである。⁽⁸⁵⁾ その第十八頌の解釈の中に、

此境識俱泯即是〔真〕実性、〔真〕実性即是阿摩羅識。

とあり、また、『二無性論』⁽⁸⁷⁾ 卷下に

唯為「眞実性」所攝「者此不_レ執_二著名義_二相_一」即是境智無差別阿摩羅識故。

とある、このように眞実性に阿摩羅識を説くのは彼独自のものである。これに關して第二十九頌にあたる散文に、⁽⁸⁸⁾

是名_二無所得非_レ心非_レ境、是智名_二出世無分別智_一、即是境智無差別、名_二如智_一亦名_二轉依_一。捨_二生死依_一但依_二如理故、龜重及執_二俱_一盡故。

とある。これはサンスクリット本によれば、⁽⁸⁹⁾

actio' nupalambho' sau jñānam lokōttaram ca tat |
āśrayasya parāvṛttiḥ dvidhādausūhṛya kāmīḥ || 29 ||

それが無心と無所得である。而して、それは出世間智である。

二種の龜重の遠離が轉依である。(二九頌)

とある。第十八頌の解釈と『三無性論』の解釈によればこの所にも当然阿摩羅識が説かれるべきなのにサンスクリット文の意識にとどまっている。ただ轉依 āśrayaparāvṛtti と同義語として如智が説かれている。このことは阿摩羅識の同義語として出世無分別智 lokōttara-jñāna と如智と轉依とが説かれるということを意味する。玄奘(六〇二一六八四)は lokōttara-jñāna を出世間智と訳している。安慧(Schramati, 五〇一五七〇)はこの偈頌の轉依は堪任性の法身 (karmanyata-dharma-kāya) であり、不二の智性 (advaya-jñānabhāva) であると解釈している。第二十二頌の注釈の中でこの無分別の出世間の智 (nirvikalpa-lokōttara-jñāna) は清浄なる世間の智 (suddha-laukiko-jñāna) と解釈されている。そして、更にこれは suddha-jñāna と理解されている。⁽⁹⁰⁾

これまでチベット訳本・サンスクリット本など阿摩羅識の説かれた論書を対照した結果として、その原語は prat yamitra, āśrayaparivṛtti, āśrayaparivṛtti-balādhāna, viśuddha-vijñāna, prabhāsavaratva-citta の五語があり、amala-viśuddha-citta を類推するつもりであった。やがて『五藏論』にふつとそれと該語の語をふつと lokōtta

ra-jñāna ṁ āśrayapāravṛttiḥ も考えることができると思う。これによれば、真諦は āśrayapāravṛtti ṁ āśrayapāravṛttiḥ を同じ意味に理解していたようである。

更に、確かにその語が説かれたであろうと考えられる偈頌を『成唯識論』巻第三に見いだす。⁽⁹¹⁾ すなわち、

如来無垢識 是淨無漏界

解脫一切障 円鏡智相応

これは契経偈として引用され、慈恩によって『如来功德莊嚴經』であると説明されているが、この經典はこの所で一度引用されているだけであり、また、欠訳とされている。⁽⁹³⁾ そして、チベット訳本にもこれに該当しそうな經典は見当らない。ここで説かれている無垢識は amala-vijñāna であったろうと考えられる。しかし、この無垢識は『成唯識論述記』第三末に因位の第八識心体を転じて得られる果位(淨位)の第八識であると説いている。⁽⁹⁴⁾ 『瑜伽論記』第十三上にはそれを仏果であり、第八識の異名であると説いている。⁽⁹⁵⁾ 『成唯識論』第三にこの識を「或名無垢識」最極清淨諸無漏法所依止故、此名唯在「如来地」と説明している。⁽⁹⁶⁾ しかし、私はこの契経偈は慈恩が言うように『如来功德莊嚴經』のものかどうか疑問を禁じえない。なぜならば、第一に文獻的にはこの經典に相応する經典の梵本・漢訳・チベット訳のいずれも見当らないことである。第二に思想的にはこの理論が成立しないことである。すなわち、無垢識は「是淨」と言われるように淨識 viśuddha-vijñāna でもある。そして、この無垢識の原語は amala-vijñāna を想起させるものである。しかし、この『成唯識論』の無垢識の偈に説かれる用語と意味は、これまで論じたように、『決定藏論』等で阿摩羅識の同義語として説かれた語句の集合の偈となっている。この点に疑問が生ずるのである。

更に、この無垢識は玄奘自身によって最極清淨 su-viśuddha であって、如来地のみであると説かれているが、すなわち Bodhisattva-bhūmi を引いて見たように如来地に入るの識 (vijñāna) でなく、無垢智 (nirmala-jñāna)

であった。『三無性論』にも転依によって如来地に入るとある。故に、この契経偈（『如来功德莊嚴經』）の無垢識は *amala-jñāna* でなければならぬものである。唯識説では識が如来地に在ると考えていないようである。心・意識について考えてみると、それらは個人の精神主体をあらわすものとして同義語であり、また、それはこの三語にかぎられる。阿摩羅識・無垢識の重要な点は究極的精神主体を設定しようとする思想を表わすものである。この二つの疑問から、この契経偈の印度成立説には賛成できない所がある。考えられることは『唯識三十頌』の最初の偈頌によつて三類境義を説く「三蔵伽陀」が所製されたように、この偈頌も玄奘の約一〇〇年以前に訳出された真諦の第九阿摩羅識説を説く唯識説を念頭において、それを法相唯識の中に取り入れるべく考えて創説されたものではないかと考えるものである。

以上のように、阿摩羅識に相当する原語はチベット訳『瑜伽論』によつて *pratyamitra*, *āśrayaparivṛtti*, *āśraya-parivṛtti*, *balādhāna*, *viśuddha-vijñāna* と『中辺分別論』によつて *prabhāśvaratva-citta*, *amala-viśuddha-citta* の六語が明らかにした。更に、『転識論』から *lokottara-jñāna*, *āśrayaparāvṛtti* もあつてゐることが出来る。そして、*Bodhisattva-bhūmi* の助けをかりて、真諦の阿摩羅識の原語を考察するに、これらの諸原語の意味を含有し、しかも阿摩羅の音訳を可能にする原語として *nirmala-jñāna* (= *amala-jñāna*) が説かれていた。私はこの『瑜伽論』巻第五十に当る *Bodhisattva-bhūmi* に説かれてゐる *amala-jñāna* こそが阿摩羅識の原語であり、原意味を伝えるものと考えられるのである。

四、『摂大乘論』

『摂大乘論』（以下、『摂論』と略称）および『世親釈』にも真諦の説いた阿摩羅識は見い出すことはできない。しかし、真諦訳『摂大乘論世親釈』の衆名品第一と相品第二に阿黎耶識を説く所で、その詳細な解説を阿摩羅識の説か

れている『決定蔵論』に明かすと説いていることに注目したい。⁽⁹⁸⁾ この場合、真諦は阿黎耶識と阿摩羅識の区別が明確にされている『九識義記』をなぜ参照するように薦めないで『決定蔵論』を薦めているのか疑問がのこる。これは『世親釈』が訳される時点で『九識義記』にかわるものとして円測等が言うように『決定蔵論』が考えられたのではないか、⁽⁹⁹⁾ このことは『九識義記』と『決定蔵論』との内容が同一かまたは類似していたことを物語るものと考えられる。

『摂論』と九識説について『天台宗論義二百題』の九識證據の所で一家の立てる九識説として「通依諸大乘經論、別依真諦所訳摂論立之也」⁽¹⁰⁰⁾とあり、また円珍の『授決集』上巻にも「梁摂論及真諦師等説九識義、更有九識家明九識義」⁽¹⁰¹⁾とあって阿摩羅識の言葉はないけれど『摂論』に九識説が説かれていると述べており、また更に『法華玄義』巻第五下に「摂論云如金土染淨、染譬六識、金譬淨識、土譬黎耶識」⁽¹⁰²⁾と論じて具体的にその典拠をあげている。その『摂論』の金蔵土の譬喩を次にあげる。⁽¹⁰³⁾

阿毘達摩修多羅中仏世尊説法有三種、一染汚分、二清淨分、三染汗清淨分、依何義説此三分、於依他性中分別性為染汗分、真实性為清淨分、依他性為染汗清淨分、依此義故説三分、於此義中以何為譬、以金蔵土為譬、譬如於金蔵土中、見有三法、一地界、二金、三土。於地界中土非有、而顯現。金実有不顯現。此土若以火燒練、土則不現、金相自現此地界土顯現時由虛妄相顯現、金顯現時、由真実相顯現是故地界有三分、如此本識未下為無分別智火所燒練時、此識由虛妄分別性顯現不、由真实性顯現。若為無分別智火所燒練時、此識由成就真実性顯現、不由虛妄分別性顯現、是故虛妄分別性識即依他性有三分、譬如金蔵土中所有地界。

と説き、無分別智の火によって焼練されると本識は成就し真実性を顯現する。それは金相であるという。この金相は『法華玄義』によれば淨識であり、阿摩羅識であると説いている。この智顗の考えは『如来蔵經』⁽¹⁰⁴⁾に、

我以^二仏眼^一觀 衆生類如是 煩惱淤泥中

皆有^二如來性^一 授以^二金剛慧^一 掟^二破煩惱摸^一

開^二發如來藏^一 如^二真金顯現^一

とあり、また「真金宝者如來藏是」⁽¹⁰⁵⁾とあるのにより『撰論』の金相を淨識・阿摩羅識と見たのではないかと考えられ

る。また、『三無性論』卷上に、⁽¹⁰⁶⁾

無變異者明^二此乱識即此分別依他似塵識所顯^一。由^二分別性永無^一故、依他性亦不^レ有、此^二無所有即是阿摩羅識^一。

唯有^二此識^一獨無變異故稱^二如如^一。

と説かれてゐる所から見て、この金藏土の譬への金相を淨識と見做し九識説の典拠とするのもまったく当を得ないものではないということがわかる。この金藏土の譬喩と同種類の譬喩を『仏性論』第二に土銀金の譬喩として見る⁽¹⁰⁷⁾ことができる。そこでは土銀金を凡夫と聖人と仏との三者に当てて説き、すべて平等で遍満すること虚空のようなもので、三者は異なるように説かれてゐるが本来の性は空であつて差別のないもので無別異性と名づける。更に、その解釈には、土を凡夫に、銀を有学の聖人に、金を諸仏に譬えて説いてゐるが、それらはすべて空性であつて一種であるといっている。更に有（無為）と清淨と遍満の三義を説いて、衆生界は法身に異なるものではなく、また法身は衆生界に異なることがないものであつて、このために衆生界・法身という区別はなく、その区別は単に名前としてあるだけで、仏性（如來藏）は平等に遍満してゐるものであつて淨品不淨品とくに差別するものでなく無變異のものであり、それは虚空性のようなものであるといっている。

仏性は無變異であり、虚空性であると説いてゐるが、これは金相に当るものである。そして、無變異は先きに引用した『三無性論』で明らかな通り阿摩羅識である。このように考えて見ると『撰論』に金相は虚妄の分別性を離れた成就なる真实性であると説き、『仏性論』では仏と説くのを淨識・阿摩羅識と見る見方も當つてゐると考えられる。

『仏性論』に仏性は平等に遍満しているものであって淨品不淨品とかに差別するものでなく無變異のものであり、それは虚空性であると説かれるのに留意すると、真諦訳『世親釈』に阿黎耶識の淨品不淨品の詳細を『決定藏論』にゆずると説いているのに思ひ当る。

『摂論』に三性を説く中で真實性について「真實性亦有三種。一自性成就、二清淨成就⁽¹⁰⁸⁾」と説き、その『世親釈』には真諦・玄奘両訳とも自性成就を有垢真如とし、清淨成就を無垢真如として注釈している。また、『摂大乘論無性釈』も有垢真如・離垢真如として注釈している。⁽¹⁰⁹⁾これに関して円測は『解深密經疏』の中に、⁽¹¹⁰⁾

第九阿摩羅識。此云無垢識、真如為體、於二真如有其二義。一所緣境。名為真如及實際等。二能緣義。名無垢識。亦名本覺。

と説き、第九阿摩羅識は無垢識であり、本覺であると言ひ、真如は所緣の境と能緣の義（智）とであると説いているが、二つの真如清淨について凝然の『華嚴孔目章發悟記』第十五に道基章云として、自性清淨・無垢清淨は二つの清淨を具えているから無垢であり、それは淨識であると説いている。⁽¹¹¹⁾

更に、『摂論』の真實性に留意すると、真實性を四種の清淨法として説く中で、一と二に注意したい。⁽¹¹²⁾即ち、

一此法本来自性清淨、謂如空實際無相真實法界、二無垢清淨、謂此法出離一切客塵障垢。

由是法自性本来清淨。此清淨名如如。於一切衆生平等有。以是通相故。由此法是有故。說一切法名如来藏。

と注釈し、二について、

是如来藏離惑智障。由此永清淨故。諸仏如来得顯現。

と注釈している。⁽¹¹³⁾これは自性清淨も無垢清淨も一切衆生に平等に有ることを明している。そして、如来藏は在纏位で

あり、惑智兩障を離れた出纏位が仏である。同じく玄奘訳『世親釈』巻第五に、⁽¹⁴⁾

自性清浄者。謂此自性本来清浄。即是真如自性。实有一切有情平等共相。由有_レ此故說_二一切法有_二如来藏_一。離垢清浄者。即此真如遠_二離煩惱所知障垢_一。即由_二如_レ是清浄真如_一顯_二成諸仏_一。

と釈して、自性本来清浄は真如自性であり、如来藏であると説いており、離垢清浄は煩惱と所知の二障の垢を遠離した清浄なる真如であり、それは諸仏を顯成するものであると説いている。これをチベット訳の『世親釈』に見ると、⁽¹⁵⁾

rañ bshin gyis nman par byañ ba shes bya ba ni ño bo ñid kyis nman par byañ bahi ño bo ñid de |
de yañ de bshin ñid du yod pa yin na sems can thams cad la spyiñi mtsan ñid kyis de ni yod pa ñid
kyi phyir thams cad ni bskin gśeḡs pañi sñiñ po can shes gsuns so |

dri ma med pas nman par byañ ba shes bya ba ni de bshin ñid ñon mons pa dan śes byahi sgrib
pa shes bya ba dri ma dan bral bar gyur pañi phyir gañ nman par dag pañi de bshin ñid kyis rab tu
phye bahi sans rgyas ñid do |

自性による清浄とは、自性は清浄の自性であり、それは、また真如として実有であるから一切の有情に共相として、それがある故に一切の諸法に如来藏を有すると説かれる。

無垢なる清浄とは、その真如は煩惱・所知〔両〕障と言われる垢を遠離するが故に清浄なる真如による顯現が仏そのもの sans rgyas ñid (buddhatva, buddhatā) であると説かれる。

と釈されて玄奘訳と一致する。この二種の真如について、すでに上述の通り『宝性論』三宝物に有垢真如 samala-tathata は如来藏であり、それと同じものが無垢真如 nirmala-tathata であり、転依の相であり、如来の法身であると説かれているが、この如来の法身とは智を身体とした仏そのもの（仏性 buddhatva）であり、amala-jñāna であり、阿摩羅識である。故に無垢なる真如が「仏そのもの」であるとは、それが阿摩羅識の意味に相当するものと

考えられる。

以上、『撰論』およびその『世親釈』には阿摩羅識は見い出せないが、金蔵土の譬喩にあるように無分別智の火によって焼練された金相は成就せる真实性であり、『仏性論』によれば仏性であり、『如来蔵経』によれば如来蔵であると説かれる、それが阿摩羅識に相当する。また真实性を説いて煩惱・所知の両障を離れた無垢なる真如は仏性・仏そのもの (buddhatva) であるという。この無垢智 amala-jñāna はまた阿摩羅識である。淨識について、『瑜伽論』における淨識は煩惱を対治した所の清淨なる対治識である。それは nam par śes pa nam par dag pa (visuddha-vijñāna) であり、『決定蔵論』において阿摩羅識と訳されたものである。しかし、漢訳『撰論』(真諦・玄奘訳)の淨識は『解深密経』からの引用の部分であるが、これは仏の住所円満を説くもので nam par rig pa shin tu rna m par dag pa (su-visuddha-vijñapti) である。⁽¹⁶⁾ 故に『瑜伽論』のように直接に阿摩羅識とは関係がなさそうである。それ故に、『撰論』および『撰論世親釈』の中に真諦の説いた九識説の淵源の思想が智顗が認めているように存在したと考えるものではなからうか。

以下に、これまでの要約をまとめて見ると次のようになると考えられる。

(一)『成唯識論』第三において、玄奘は契経偈を引用して無垢識 (amala-vijñāna) を果位の第八識と説いて、あくまで八識唯識説の構造のものとして説いて、真諦の説く第九阿摩羅識を認めていない。しかし、九識説を否定する根拠としてあげられる契経偈(『如来功德莊嚴経』)はすでに述べたように印度成立ではなく護法唯識説によって中国で作詩されたものと推測することができる。

(二)『決定蔵論』と『瑜伽論』とを対照した結果として、阿摩羅識に対照できた原語は pratyamitra, āśrayapari-vṛtti, āśrayapari-vṛtti-balādhāna, visuddha-vijñāna であった。しかし、このいずれの言語からも音訳語と

しての阿摩羅識は成立しないものであった。『十八空論』の阿摩羅識は『中辺分別論』の〔prakṛti-〕prabhāsv aratva-citta に相当していた。しかし、これからも音訳語としての阿摩羅識は成立しない。しかし、『十八空論』において浄識を阿摩羅識清浄心と説いていることから、この原語は amala-viśuddha-citta となるであろう。心・意・識は同義語であることに留意すると『瑜伽論』の viśuddha-vijñāna (浄識) と『十八空論』の amala-viśuddha-citta (阿摩羅清浄心) とに同義を認めることができる。これによって viśuddha-vijñāna と amala-citta が同義であることが知られる。これにより阿摩羅識の阿摩羅は清浄・無垢の意味を持った amala であることが明確となる。

(三) *Bodhisattva-bhūmi* (『瑜伽論』巻第五十) において阿摩羅識と対照できた āśrayaparivṛtti と viśuddha が如来行と如来地に入ることで、*nirmala-jñāna* (amala-jñāna) と同義語として説かれていることから、この amala-jñāna は『法性論』の amala-jñāna と同じく阿摩羅識の原意義語であろうと推定する。しかし、このためには『瑜伽論』と『宝性論』との成立時代とその思想の変遷が問題となる。

(四) 浄識 (*viśuddha-vijñāna*) の語をそのまま用いると『成唯識論』が説くように果位の第八識心体と見做される恐れがあるために、これにかわる同義語として amala-jñāna が音訳されて阿摩羅識となったものである。この識は『十八空論』と『楞伽經』と『大乘密嚴經』から如来蔵の意味を持っているものである。

(五) 阿摩羅識は阿羅耶識を対治した所の *viśuddha-vijñāna*, *āśrayaparivṛtti* としてだけにとどまらないで如来の清浄智 *amala-jñāna* を含有させ、また原始仏教からの *prabhāsvaratva-citta* と、更に如来蔵思想による *amala-citta* を含有させて唯識思想と如来蔵思想の融合を計って誕生させられた識であろうと推測することができる。

小 結

真諦の訳出による『決定蔵論』・『十八空論』・『三無性論』・『転識論』に説かれている阿摩羅識は彼以前に説かれなかったものであった。

『瑜伽論』において「マラヤ識の」反対のもの (pratyamitra)、『転依 (āśraya-parivṛtti)』、転依力 (āśraya-parivṛtti-baladhāna)、『淨識 (viśuddha-vijñāna)』と説かれたものが、『決定蔵論』では阿摩羅識と訳されている。また、『中辺分別論』の偈頌の心本清淨 (prabhāsvaratva-citta, 心性本淨) が『十八空論』では「阿摩羅識は自性清淨心」と訳されている。このように対照されるサンスクリット語からは阿摩羅識の音訳語は成立しないものであった。しかし、『十八空論』に阿摩羅識清淨心 (amala-viśuddha-citta) が説かれていることから阿摩羅識・淨識は amala-viśuddha-citta の意味を持つているものである。これによって阿摩羅識の阿摩羅は清淨 (viśuddha) の意味を持つ amala (無垢) であることが明確とされる。

また、『大乘莊嚴經論』に後入の付加と考えられるが、阿摩羅識が説かれている。それをサンスクリット本に尋ねると svacitta-śuddha であり、malapakarsa (= amala) であり、dharma-tā-citta であり、citta-tathatā であり、prakṛti-prabhāsvara-citta であるものが阿摩羅識と説かれている。そして、これは malāpeta-jñāna (amala-jñāna)、『su-viśuddha-jñāna』と説かれるものである。『決定蔵論』三巻は『瑜伽論』巻第五一から巻第五四までの異訳であるが、『瑜伽論』巻第五十にあたる *Bodhisattva-bhūmi* (『菩薩地』) によると阿摩羅識と対照できた転依 (āśraya-paravṛtti)、『最清淨 (su-viśuddha)』が一切の煩惱障所知障を出離して如来地に証入するものとして amala-jñāna が説かれている。これによって、筆者は、この amala-jñāna が阿摩羅識と関係があるものと考えて見た。そして、amala-jñāna の持つ意味と阿摩羅識が持っている意味とが矛盾しないものであることを明らかにした。『宝

性論』において一切衆生有如來藏を説く偈頌の中で無垢 *nirmalya* が一切の有身者の中の仏藏 *buddha-garbha* (如來藏) と説かれる。また、『大乘密嚴經』において *amala-jñāna* (無垢智) が如來藏であると説かれるように「阿摩羅識是自性清淨心」なるものは如來藏を意味するものと理解できる。しかし、如來藏即阿摩羅識ではない。故に阿摩羅識の持つ意味は「仏そのもの」(*Buddhatva*, 仏性)、『如來そのもの』(*tathagatatva*, 如來性)を意味している。

それは『宝性論』が明らかにするように「智を身体としたもの」(*jñāna-dehin*)である。その智を身体とした仏は仏智と言われ、それは如來藏智・空性智と言われるものである。更に、この智は「清淨なる智」(*amala-jñāna*, 無垢智、淨智)であると説かれるものである。

この第九阿摩羅識 (*amala-vijñāna*) と第八阿羅耶識 (*ālaya-vijñāna*) との相異と特質は『決定藏論』によって最もよく知られるように、第九識は第八識を対治した「反対のもの」である。それは阿羅耶識を断じ・滅することに より凡夫性と凡夫法とを転じて、聖人性と聖人法とを証得するものである。そこは常住・無漏法(界)であり、真如境を得るものであると説かれる。

更に、阿摩羅識と対照できる『瑜伽論』の *viśuddha-vijñāna* (淨識) にも一言ふれておくことにしよう。この淨識を漢訳だけから考察されて宇井伯寿氏は『瑜伽論研究』において、阿摩羅識の原語は *amala-vijñāna* であると指摘されている。^(三) この *viśuddha-vijñāna* はすでに述べたように、これからは音訳としての阿摩羅識の成語にはならないが、その意味は当然阿摩羅識の中に含まれるものと考えられる。更に、なによりも *ālaya-vijñāna* の淨位の識を現わすものとして『瑜伽論』に *viśuddha-vijñāna* が説かれていることは真諦が *ālaya-vijñāna* の外に更に阿摩羅識 (*amala-vijñāna*) を置くという考え方の生れる原動力になったであろうと考えられる。それが『決定藏論』によって新しい思想のもとに姿を異にして阿摩羅識として説かれるものである。故に、この識が第九識に係わる意味は大きいものがある。

更にまた、真諦が阿摩羅識と訳出した言語は弥勒の作とされる『瑜伽論』と『中辺分別論』とよく相応することが証明された。これは真諦が弥勒の学説を重く見ていたことを物語り、しかも、それを受継ぎ、『楞伽經』に説かれるような唯識説と如来蔵説の融合を試みたものと考えられる。この『楞伽經』や『大乘密嚴經』に具体的にそののなるかを明らかにしていないが、識を七種八種と説かないで八種九種と説いて生滅性としての八識と不生滅性としての九識を説いている事は印度において真諦以前にすでにこの両学説の融合が試みられたのではないかと考えられるが具体的に成立していないようである。この作業は彼以前にその源を求められるが、それを一応完成したものが中国における真諦ではなかったかと推察するものである。

以上のようなことから、『成唯識論』が説くように阿摩羅識は単に第八識の果位の第八心体であると言う意見は當を得ていないものである。真諦の学説が如来蔵思想と深く係っていたことから、唯識説に仏性如来蔵説を取り入れることを試みて第九識としての阿摩羅識を説くに到ったのではないかと考えるものである。そして、この九識はすでに論じた通りに、『瑜伽論』が物語るように、転依、転依力、淨識の意味をも含有する。しかし、この識の最も特質とする所は『中辺分別論』の *prahāsaravata-citta* が阿摩羅識は自性清淨心と訳され、阿摩羅清淨心と説かれるように、それは弥勒の学説に連なるものである。そして、これは『宝性論』や『大乘密嚴經』に説かれるような仏性如来蔵の意味を含有するものであり、*amala-jñāna* であり、*jñāna-dharm* の意味を持つ「仏そのもの」(*buddhata, 仏性*)を意味するものである。

また、推測的仮説に立って見る時、真諦は『転識論』に『勝鬘經』を引用しており、『攝論世親釈』に『宝性論』を多く引用し、また、一乗思想を説く『法華經』を引用している⁽¹⁸⁾。更に、『攝論世親釈』では如来の正法に三種があるとして一には小乗に立ち、二には大乘に立ち、三には一乗に立つとして一乗思想を最勝としている⁽¹⁹⁾。唯識思想は『瑜伽論』『成唯識論』等において五姓各別説を立てて一切衆生悉有仏性説を否定するかのよう⁽²⁰⁾に説いている。これは

護法・戒賢・玄奘により明確に確立された論理とされているが、真諦においては『瑜伽論』から『摂大乘論』および『摂論世親釈』『唯識三十頌』『転識論』とつらなる正統なる唯識思想に立脚しながら、そこに欠けている一乗思想を取り入れようとした結果として『瑜伽論』における転依 (āsāya-parivṛtti)、⁷ 淨識 (viśuddha-vijñāna)、⁸ 無垢智 (nirmala-jñāna) の考え方によって、『宝性論』における無垢智 (amala-jñāna) や『中辺分別論』における心本清淨 (prabhāsvaratva-citta)、⁹ 自性清淨心 (prakṛti-prabhāsvaratva-citta) によって、阿摩羅識を説くことによって唯識思想の中に一乗思想を取り入れようと試みたのではないかと考えられるのである。

注

- (1) 『歴代三宝紀』第十一、大正蔵四九、九九頁^a。
- (2) 宇井伯寿『印度哲学研究』(六)、(岩波書店、昭和四十年) 七七および一二三頁(以下、『印哲研』(六)と略称)。
勝又俊教『仏教における心識説の研究』(山喜房仏書林、昭和三十六年) 六九二頁。
- (3) 勝又俊教『仏教における心識説の研究』(山喜房仏書林、昭和三十六年) 六九三頁。
- (4) 『転識論』(『印哲研』(六))、四〇八頁、大正蔵三二、六一^a。
- (5) 『摂大乘論世親釈』、大正蔵三二、一六二頁^b。
- (6) 宇井伯寿『瑜伽論研究』(岩波書店、一九七九年) 一八九頁。
同『仏教辞典』(大東出版社、昭和十三年初版) 十二頁参照。
- (7) 常盤大定『入楞伽經解題』(『国訳一切經』印度撰述・經集部七) 六三頁。
菅沼晃『入楞伽經研究ノート』(『国訳一切經』三蔵集、第二輯、大東出版社、昭和五十年) 一四九―一七〇頁。
- (8) 菅沼晃『入楞伽經における五法説の研究』(『東洋学研究』第五号、一九七一年) 三二三頁。
舟橋尚哉『五法と三性について』(『印仏研』第二十一卷一号) 三三三頁。
- (9) 安慧復注『大乘莊嚴經論』(『北京版西藏大蔵經』一〇八卷 二〇七^b)。

- (10) 四卷『楞伽經』大正藏十六、五一〇頁^c。
梵文『楞伽經』二二二頁。
- (11) 『大般涅槃經』大正藏十二、五二五頁^b。
- (12) 『大方等如來藏經』大正藏十六、四五八頁^c。
- (13) 四卷『楞伽經』卷第四、大正藏十六、五二二b—五二三a。
十卷『楞伽經』卷第九 大正藏十六、五六五頁^b。
七卷『楞伽經』卷第八 大正藏十六、六二五頁^a。
梵文『入楞伽經』二六五頁。
- (14) 『成唯識論述記』卷第一 大正藏四三、一三九頁^a。
梵文『入楞伽經』三〇六頁。
十卷『楞伽經』卷第九 大正藏十六、五七二頁^c。
七卷『楞伽經』卷第六 大正藏十六、六三〇頁^b。
- (15) 梵文『入楞伽經』三一八頁。
- (16) 十卷『楞伽經』卷第九 大正藏十六、五七五頁^b。
七卷『楞伽經』卷第七 大正藏十六、六三二頁^a。
- (17) 中村瑞隆『藏和对訳宝性論研究』(一九六七) 一九頁二行。
- (18) 『法華玄義』卷第五下 大正藏三三、七四七頁^b。
- (19) 『華嚴孔目章發悟記』第十五、大日本仏教全書二二冊 三六四頁^c。
- (20) 舟橋尚哉「八識思想の成立について—楞伽經の成立年時をめぐって—」(『仏教学セミナー』No.13 (一九七二年) 四〇—五〇頁)。
- (21) 芳村 誠「撰論学派の心識説について」(『印仏研』第五十一卷第一号、平成十四年十二月、六一—六五頁)。
- (22) 『新・仏典解題事典』(勝呂信静「大乘莊嚴經論解題」より) 二三八頁。
- (23) 宇井伯寿『大乘莊嚴經論研究』二八三—四頁。大正藏三一、六二三頁^a。
Sylvain Lévi: "Mahāyāna-sūtrālamkāra" (1940) p.88.

- (24) Sylvain Lévi: "Mahāyāna-sūtrālamkāra" (1940) p. 88.
- (25) 宇井伯寿『大乘莊嚴經論』(岩波書店、昭和三十六年)十一頁。
- (26) (24) 同' p. 93-94.
- (27) (24) 同' p. 94.
- (28) (24) 同' p. 35.
- (29) (24) 同' p. 58.
- (30) Gadān M. Nagao: "Madhyāntavibhāga-bhāṣya" (長尾本) 二四頁。
- (31) Susumu Yamaguchi: "Madhyāntavibhāga-tiḥā" (梵文山口本) 五一―五二頁。
山口益『中辺分別論釈疏』八二頁。
- (32) 梵文山口本、八四頁。
山口益『同釈疏』一二八頁。
- (33) 梵文山口本、一二五頁。
山口益『同釈疏』一九七頁。
- (34) 梵文山口本、一〇五頁。
山口益『同釈疏』一五六頁。
- (35) Sylvain Lévi: "Mahāyāna-sūtrālamkāra," p. 58.
宇井伯寿『大乘莊嚴經論研究』二〇二頁。
- (36) (35) 同。
- (37) 中村瑞隆『梵漢対照究竟一乗宝性論』(昭和四十六年) 三九頁。
- (38) (37) 同。
- (39) 上田義文『仏教思想史研究』四八頁、六一頁。
- (40) 『転識論』(印哲研(六)) 四二七頁。
- (41) 高崎直道『曇無讖』(大法輪) 四十一卷十二月号(昭和四九年)。

- (42) 蓮沢成淳『勝鬘經解題』(『国訳一切経』宝積部七) 八三—九二頁。
『勝鬘經』大正蔵十二。
- (43) 『勝鬘經』大正蔵十二、二二三頁a。北京版西藏大蔵経第二四、二六〇頁二葉五行。
- (44) 『勝鬘經』大正蔵十二、二二三頁a。北京版西藏大蔵経第二四、二六〇—三一三。
- (45) 『大乘密嚴經』(『国訳一切経』經集部十六、二六頁。
- (46) 坂本幸男『仏性論解題』(『国訳一切経』瑜伽部十一、二五五—二六八頁。
高崎直道『真諦訳・撰大乘論世親釈における如来蔵説』(『仏教思想論集』二四—二六四頁。
- (47) 中村瑞隆『梵漢対照究意一乘宝性論研究』(昭和四六年) 四九頁。
- (48) (47) 同、一六三頁。
- (49) (47) 同、一六五頁。
- (50) (47) 同、一六五頁。
- (51) (47) 同、一六三頁。
- * 前頌の四種の滅(一)腐敗(二)変化(三)断滅(四)不可思議退死)のことである。
- (52) 常盤大定『大乘密嚴經解題』(『国訳一切経』經集部十六)。
- (53) 『大乘密嚴經』三卷(池波詞羅) 大正蔵十六、七三頁。同(不空) 大正蔵十六、七四七頁。
- (54) 『大乘密嚴經』卷中、大正蔵十六、七三四頁a、七五九頁a。
『大乘密嚴經』卷下、大正蔵十六、七四七頁a、七七六頁a。
北京版西藏大蔵経二九、一五七—一八。
- (55) 第二章第一節二項四 参照。
- (56) 円測『仁王經疏』卷中本、大正蔵三三、四〇〇頁b。
- (57) (37) 同、三九頁。
- (58) 『決定蔵論』『瑜伽論』(『印哲研』(六) 五四—七〇七頁、両論の比較参照。
- (59) この論の対照は『印哲研』(六) にあり、また摘出した比較は、勝又俊教『仏教における心識說の研究』(六九九—七〇〇頁) に

ある。また、『瑜伽論研究』（一八九―一九一頁）に五種として説明されている。

チベット訳『瑜伽論』『北京版西藏大蔵経』一〇、

(一)〜(五) 二三八頁―二四二頁

(六) 二三八頁―二四四

(七) 二四一頁―二四六

(八) 二四六頁―三〇六

(九) 二五二頁―四一六

『決定蔵論』・『瑜伽論』（印哲研（六））五六三、五六四、五六五、五八二、六一九、六六四、六六五頁。

(60) 高崎直道「転依—ĀśrayaparivṛttiとĀśrayaparāṇvṛtti—」（『日本仏教学会年報』第二五号）。

(61) 勝呂信静「唯識説における真理概念」（『法華文化研究』第二号（昭和五十一年）五九―七七頁。

(62) 『転識論』（印哲研（六））四二六頁。

(63) (61) 同、六十一―六二頁。

(64) (6) 同。

(65) この浄識という漢訳に注意して見ると『解深密経』巻第一に世尊の住所円満を明かす中に、
最極自在浄識為相。

とあり、そのチベット訳に、

dbaṅ sgur bahi maṃ par rig pa shin tu maṃ par rig dag paḥi mtsan ṅid.

自在の識 (vijñapti) は極識の相である。

とある。これは『撰大乘論』第十一彼果智分の中で、諸仏の清浄なる仏国土の相を説くために『菩薩藏百千契経』の「序品」として引用されている。その玄奘訳は、

最極自在浄識為相。

とあり、真諦訳は、

最清浄自在唯識為相。

とあり、そのチベット訳『撰大乘論』に、

shin tu nam par dag pahi nam par rig pa la gañ dhañ sgyur bahi mtsan rid, de ni...

甚だ清浄なる識 (su-viśuddha-vijñāpi) にあたては如何なるものといへども自在の相であて、それこそ...

とある。この世尊の住所円満であり、諸仏の清浄なる仏国土の相を説くところに見られる淨識は su-viśuddha-vijñāpi であて、いま問題としてゐる viśuddha-vijñāna とは異つてゐる。

『解深密經』卷第一、大正蔵一六、六六八頁^b。『北京版西藏大蔵經』二九、一頁「葉ナルタン版」[經量部, ca. fol. 2a-4 (大正大学図書館蔵)]も同一文章であつた。

佐々木月樵『撰大乘論』一〇六頁。

チベット訳『撰大乘論』北京版西藏大蔵經一一〇、三三五頁—三。

チベット訳『世親釈撰大乘論』北京版西藏大蔵經一二二、三〇六頁—五。

(66) チベット訳『瑜伽論』北京版西藏大蔵經一一〇、二五二頁—四—四。

(67) 荻原雲来編『梵文菩薩地』(Bodhisattva-bhūmi) 四〇五頁。

(68) 山口益編『井中辺論』一七頁 (I-16)、四六頁 (III-6)。

G. Nagao, "Madhyāntavibhāga-bhāṣya," p.24 (I-16), p.38 (III-6)。

(69) 芳村修基編集『チベット語字典』三六〇頁。一般に amala, nirmala は同一に無垢または淨と訳され、vimala は離垢と訳されるようである。

(70) 『仏教學序説』二〇四頁。

(71) 『仏教學序説』二〇四頁。山口益『般若思想史』一〇八頁。

(72) 『仏性論』卷第四、大正蔵三一、八〇八頁^b。

(73) 『十八空論』(『印哲研』(六)) 一四八頁。

(74) 第三章第四節・五節参照。

(75) 『十八空論』(『印哲研』(六)) 一三三頁。『中辺分別論』・『井中辺論』・『十八空論』等大正蔵三一所収。

- (76) 宇井伯寿「十八空論の研究」(『印哲研(六〇)』一九八一三〇〇頁。
- (77) 『十八空論』(『印哲研(六〇)』一四八頁、『中辺分別論』卷上、大正蔵三一、四五三頁^a。『井中辺論』卷上、大正蔵三一、四六六頁^b。『十八空論』大正蔵三一、八六三頁^b。
- Gadjin M.Nagao: "Madhyāntavibhāga-bhāṣya," p.27.
- (78) (77)同 長尾本。
- (79) Susumu Yamaguchi: "Madhyāntavibhāga-tikā" p.61.
- (80) 長尾本、p.9. (Introduction) 山口益「中辺分別論釈疏」序論 p.16. 勝呂信静「唯識説における真理概念」(『法華文化研究』第二号、昭和五年、五二頁。
- (81) 『無上依経』大正蔵一六、四七〇頁^c。
- (82) 『梵嚩日羅駄觀私記』(日本大蔵経 新第三三)、二六五頁^a。
- (83) 『十八空論』(『印哲研(六〇)』一五六頁。
- (84) 第一章第七節三項参照。
- (85) 第三章第三節参照。
- (86) 『転識論』(『印哲研(六〇)』四一七頁。
- (87) 『三無性論』卷下(『印哲研(六〇)』二五七頁。
- (88) 『転識論』(『印哲研(六〇)』四二六頁。
- (89) S. Lévi: "Viññaptimātratāsiddhi," p.40.
- (90) 上田義文『仏教思想史研究』一三八頁。
- (91) 『成唯識論』卷第三、大正蔵三一、十三頁^c。
- (92) 『成唯識論述記』第三末 大正蔵四三、三四四頁^c。
- (93) 島地大等「成唯識論問題」(『国訳大蔵経』論部第十卷)、一二二頁。
- (94) (92)同。この無垢識を玄奘が淨位の第八識としたのは真諦の第九識に対してのものである。
- (95) 『瑜伽論記』第十三上、大正蔵四三、六〇五頁^b。

- (96) 同。
- (97) 深浦正文『唯識学研究』下巻、(一九五四年)四四七頁。新導『成唯識論』卷第一、三頁上段注參照。
- (98) 『撰論世親釈』(真諦訳)大正蔵三十一、一五九頁c、一六二頁b。
- (99) (3) 同、六九三頁。
- (100) 『冠導台宗二百題』五一三―五二頁。
- (101) 『授沢集』上巻、(大日本仏教全書)(旧)二六 一五頁下。
- (102) 『法華玄義』巻第五下、大正蔵三三、七四四頁c。
- (103) 『撰論』(佐々木月樵『撰大乘論』)四三―四四頁。
- (104) 『大方等如來藏經』大正蔵十六、四五九頁b。
- (105) (54) 同、大正蔵十六、四五八頁a。
- (106) 『三無性論』巻上、(印哲研)(六)、二四四―二四五頁。
- (107) 『仏性論』第二、大正蔵三一、七九六頁c。
- (108) (53) 同、三七頁。
- (109) 『撰論世親釈』大正蔵三一、(真諦)一八八頁b、(玄奘)三四二頁a。
『撰論無性釈』大正蔵三一、四〇〇頁b。
- (110) 円測『解深密經疏』第三、統蔵三四、三六〇頁。
- (111) 『華嚴孔目章發悟記』十五、大日本仏教全書、新三六、九六頁b。
- (112) (53) 同、四一頁。
- (113) 『撰論世親釈』巻第六、(真諦)大正三一、一九一頁c。
- (114) 『撰論世親釈』巻第五(玄奘)大正三一、三四四頁a。
- (115) 『北京版西蔵大蔵經』一一二巻二八八―二
- (116) (65) 同。參照。
- (117) 宇井伯寿『瑜伽論研究』(岩波書店、一九七九年)一八九頁。

(118) 『撰論世親釈』卷第十五、(真諦) 大正蔵三二、二六五頁^c。

(119) 『撰論世親釈』卷第九、(真諦) 二二二頁^b。

(記)

E. Frauwallner: "Amala-vijñāna und Ālaya-vijñāna" Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde, Walther Schönbach zum 70. Geburtstag dargebracht, (Hamburg, 1951) S. 148-159.

全訳と解説

雲井昭善訳「E・フラウワネル教授 阿摩羅識と阿頼耶識」(『大谷学報』第三十二卷第二号、一九五二年)五四-七二頁。

この論文において amala-vijñāna の淵源を *Anguttaranikāya* (I-10) に求めて、それを pabhassara-citta (Skt, prabhāsvara-citta) であるとする。これは世友 Vasumitra (1世紀頃) にちつて prakṛti-viśuddha とされたものであり、『宝性論』において堅意 Saramai (三三〇-四五〇頃) が viśuddha-citta, vimāla-citta と説いたものであると論じる。このように阿摩羅識を歴史的にとらえて論じ ālaya-vijñāna と異なることを明らかにしている。そして、阿摩羅識の淵源をウパニシャドに求め、それは現存在の運搬者であり認識作用の主体である最高存在のアートマンに似たものであると結論する。しかし、なぜか論文は amala-vijñāna なる語がインドに無く真諦の造語であることに全くふれていない。また、この識の含有する意味を pabhassara-citta, prakṛti-viśuddha, viśuddha-citta, vimāla-citta に求めていることは正しい。しかし、この識がウパニシャドの最高存在としてのアートマンと等しいものであると説くのは西義雄氏が指摘するように仏教思想の正しい理解にもとづくものとは認めがたいものである。(西義雄「近時の心性本浄研究の展開と問題」・『佐藤博士古稀記念仏教思想論叢』一九七二年、参照)

第二節 『摂大乘論世親釈』における阿摩羅識説

一、はじめに

智顗の『法華玄義』に第九識としての菴摩羅識が説かれている。この菴摩羅識は前節で論じたように真諦 (Para māṛta, 499-569) が訳出した『決定蔵論』、『十八空論』、『三無性論』、『転識論』等に最初に阿摩羅識の訳語で説かれたものである。しかし、真諦が弘教に努力したとされる『世親釈』の中に『決定蔵論』が引用されているが阿摩羅識の訳語は見い出せない。⁽¹⁾ それにもかかわらず、『法華玄義』の中で『世親釈』の中に菴摩羅識説の解説があるものとして論じている。⁽²⁾

そこで『法華玄義』に説かれている菴摩羅識説の解説に従って真諦訳『世親釈』の中に、その典拠とも考えられる箇所を尋ねて見ようと試みるのが本論の目的である。

ところで、真諦が阿摩羅識と訳出したものを智顗はなぜか菴摩羅識とする。しかし、意味は同じである。すでに論じたように、サンスクリット語およびチベット語の文献にはその原語と考えられている amala-vijñāna の成語は見い出せないのである。阿摩羅識は真諦の造語であり、その阿摩羅識が有する意義内容は真諦自身の唯識説の特徴を表現したものと考えられる。⁽³⁾

二、『法華玄義』における菴摩羅識の解説

『法華玄義』および『摩訶止観』には、真諦訳の『摂大乘論』および『世親釈』の説が「摂大乘の人」の意見とし

て引用されている。『摩訶止観』には菴摩羅識について言及されていない。しかし、『法華玄義』には摂大乘の人の意見として菴摩羅識説が解説され、第九識と称している。真諦自身に『九識義記』二卷と称する論書があったとされるが、早い時代に散逸して現存していない。真諦訳出の現存する諸論書には阿摩羅識を第九識と称していない。それにもかかわらず、真諦の滅後まもなく選出された『法華玄義』に摂大乘の人の説として菴摩羅識を九識と説かれ、しかも具体的に真諦訳の『世親釈』だけに解説される道後の真如を九識の意味であることを明白にしている。これは『法華玄義』の選述者の智顗か編者の灌頂が『九識義記』二巻を閲読していたのではないかと考えられる。

そこで、初めに『法華玄義』に解説されている菴摩羅識説に関する箇所を引用し、その後に真諦訳『世親釈』の中に、智顗が解説した内容に該当すると考えられる箇所を見出し、考察を試みる次第である。

(一)『法華玄義』卷第二下⁽⁵⁾

諸論明、心出一切法不同。或言阿黎耶是真識出一切法、或言阿黎耶は無沒識、無記無明出一切法。

地論宗では阿黎耶識は真識であると説き、それに対して摂論宗では阿黎耶識は無沒識であり、無覆無記性であり、無明煩惱識であると説いている。すでに論ぜられているように、阿黎耶識を無沒識と称するのは例外というべきである。⁽⁶⁾

(二)『法華玄義』卷第二下⁽⁷⁾

摂大乘明十勝相義。咸謂深極、使地論翻宗。今、試以十妙比之、彼有所漏。且用理妙比依止勝相、明不思議因四句破執。豈留黎耶菴摩羅為依止耶。

ここで指摘されるように、『摂大乘論』は十の勝相品(章)からなる。その最初の章である依止勝相品は阿黎耶識説を解釈する。しかるに依止勝相品の中に阿黎耶識と菴摩羅識を留めて依止となすと説いている。しかし、真諦訳の『摂大乘論』および『世親釈』の依止勝相品には菴摩羅識の訳語は全く見い出せない。しかし智顗は間違いなく依止

勝相品の中に菴摩羅識が解説されていると指摘している。この考えは重視されるべきと考える。

(三) 『法華玄義』卷第五下⁽⁸⁾

然撰大乘明三種乘。理乘隨乘得乘。理者即是道前真如。隨者即是觀真如慧、隨順於境。得者一切行願熏習熏無分別智、契無分別境与真如相应。此三意一往乃同於三軌。而(道)前(道)後未融。何者九識是道後真如。真如無事。智行根本種子、皆在黎耶識中、熏習成就得無分別智光成真實性。是則理乘本有。隨得今有。道後真如方能化物。

ここに道前の真如と道後の真如という表現で真如を説いている。理乗の道前の真如は唯識説の真如とも言うべきもので他に対して働きがないもので「真如は事無し」と説かれる。第九識は道後の真如である。智行の根本の種子は阿黎耶識の中にあるものであり、聞熏習が成就して無分別智光を得て真实性を成ずると説いている。道後の真如は「能く物を化す」と説いて他に対して働きがあると説いている。

(四) 『法華玄義』卷第五下⁽⁹⁾

二類通三識者、菴摩羅識即真性軌、阿黎耶識即觀照軌、阿陀那識即資成軌。若地人明阿黎耶、是真常淨識。撰大乘人云、是無記無明隨眠之識。亦名無沒識、九識乃名淨識互證三云。

地論宗と撰論宗の阿黎耶識の論争にふれるところである。撰論宗でいう第九菴摩羅識、第八阿黎耶識、第七阿陀那識を列記する。地論宗の人の意見として阿黎耶識は真常淨識であることを明かす。それに對して、撰大乘の人(撰論宗)は第八阿黎耶識は無覆無記性であり、無明隨眠(煩惱)の識であることを明かす。更に阿黎耶識を無沒識と称しているが、この訳語について、*alayavijñāna* の訳語としては考えられない訳語であることが指摘され、この訳語は『唯識三十頌』の異訳とされる真諦訳の『轉識論』の中の阿黎耶識の解説から考え出された訳語であろうとされている。⁽¹⁰⁾

智顗はここで第九識は淨識であると説明する。真諦訳の『世親釈』には淨識の訳語は見い出せない。しかし、『三無性論』巻上では阿摩羅識は淨識とあり、『決定藏論』では転依 (āśraya-parivṛtti) と転依力 (āśraya-parivṛtti-balādhāna) と淨識 (visuddha-vijñāna) の三語が阿摩羅識と訳出されていることは前節で指摘した所である。⁽¹²⁾『瑜伽師地論』の異訳である『決定藏論』において、真諦は visuddha-vijñāna (清淨なる識、淨識) を音訳の造語訳を用いて阿摩羅識 (amala-vijñāna) と訳出し、それを無垢識と訳出したのであるが、阿摩羅識は淨識の意味であることを智顗は摂大乘の人たちから学んだことを意味するのではないかと考えられる。

(五)『法華玄義』巻第五下⁽¹³⁾

若阿黎耶中、有_二生死種子_一、熏習増長即成_二分別識_一。若阿黎耶中、有_二智慧種子_一、聞熏習増長即轉依成_二道後真如_一、名為_二淨識_一。若異_二此兩識_一、祇是阿黎耶識。此亦一法論_二三、三中論_一一耳。

この所は、智顗が理解した摂論宗の阿黎耶識を端的に解説したものである。

第八阿黎耶識の中に生死の種子があつて、それが熏習され増長することを分別識を成ずると説いている。これは先きに説かれた第八識の自性が無覆無記性であり、無明煩惱の識であることを言うものである。無没識については『轉識論』に説く「亦名_二藏識_一、一切種子隱伏之处_一」⁽¹⁴⁾という意味とされる。それが分別識とされているのである。

それに対して、第九識は第八阿黎耶識の中に「智慧の種子」があつて、それが聞熏習によって増長され、「生死の種子」の所依を転じて、即ち転依して道後の真如を成ずるのを淨識と称する。この道後の真如は無分別智である後得智のことであろう。生死の種子 (阿黎耶識) を転依した所を淨識としている。真諦は『決定藏論』において、転依を阿摩羅識と訳出している。そして、智顗は、この第八識と第九識は共に阿黎耶識の中にあるものと称する。五蘊身 (阿黎耶識) の中に全てが存在するということである。

以上のようなことが、『法華玄義』の中で解説されている。智顗が同時代の人である真諦の伝えた摂論宗の教義を

知る立場にあったことから、新しい学説としての撰論宗（学派）の教学になみなみならぬ興味をもち、またその教義を研究し取捨選択して採用したであろうことは論をまつまでもないことと考えられる。

三、『撰大乘論世親釈』における聞熏習の解説

先きの（二）で示したように、『法華玄義』は『撰大乘論』の依止勝相品の中に阿黎耶識と菴摩羅識が説かれていると説明している。しかし、真諦訳の『撰大乘論』および『世親釈』の中には、阿黎耶識説は説かれるが菴摩羅識説は解説されていない。そこで『法華玄義』の中で説く第九識に関する解説を手掛かりに、真諦訳の『世親釈』の中からそれと関連すると考えられる箇所を引用しながら具体的に考察を試みる次第である。

まず初めに、阿黎耶識を熏習する種子によって起る生起識と受用識、そして分別識を説いている所をあげよう。

『撰大乘論世親釈』⁽¹⁵⁾ 依止勝相品

論曰。所余識異阿黎耶識。謂生起識。

一切生処及道、応知是名受用識

釈曰。此六識云何説名生起識。自有二義。本識中種子、由此識生起故。此六識是煩惱業縁起故。一

〔者〕能熏習本識令成種子。種子自有二能、一

能生、二能引。由此二能、六識名生起。由果有

二能故、因得二名。二者、本識中因熟時、六識

隨因生起、為受用愛憎等報故、此識名生起識、

チベット訳『撰大乘論世親釈』

〔論曰。〕また、余の転識があるそれは一切の身体と〔善惡の〕趣を受用するもの（識）と見られる。『中辺分別論』の偈頌による〔通りである〕。

一には縁識であり、二には受用するものである。〔その識には〕受用することと分別（判別）することとそれを生起することとの心法（心作用）がある、と説く通りである。

〔釈曰。〕「また、余の転識があるとそれは一切の身体

亦名受用識。由宿因所生起、令受用果報故、得生起受用二名。此生起識一切受身四生、六道處、能受果報故、應知此名受用識。此受用識相貌云何。

論曰。如中辺論偈說。

一說名緣識、

二說名受識。

了受名分別、

起行等心法。

釈曰。一說名緣識者、阿黎耶識是生起識因緣故、說名緣識。二說名受識者、其餘諸識前說名生起識、今說名受識。能緣塵起、於一塵中能受用苦樂等故名受識。即是受陰。了受名分別者、此三受若有別心能了別、謂此受苦、此受樂、此受不苦不樂。此識名分別識。即是想識。起行等心法者、作意等名起行。謂此好、彼惡等思故名作意。此作意能令心捨此受彼故名起行。起行即是行陰。六識名心、從此初心生後三心故名心法。

と〔善惡の〕趣を受用するものと見られる。」という中で、謂く、その中で「受用する」とは、生起するという意味である。受用の自性 (D. 123b) とは受用を有するということである。その意味は『中辺分別論』の偈頌を現前の聖教 (阿笈摩) として説かれる。

この箇所は、先の『法華玄義』の引用(五)における分別識が解説されている所と考えられる。チベット訳は達摩笈多訳や玄奘訳と同じであるが、真諦訳は非常に詳しく解説されている。真諦自身の解説である。それによれば、本識阿黎耶識の中の種子は生起するものであり、煩惱業の縁起であると説いている。それは第一に、前六識によって生起する生死の煩惱業の縁起による識が本識阿黎耶識を熏習して種子を成ずると説く。第二に、本識阿黎耶識の中の種子(因)の熟した時に、前六識は因(種子)に随って生起して、愛憎等の報を受用する。その為に前六識は受用識であり、生起識であると説かれる。更に『中辺分別論』の偈頌を解釈して真諦訳には縁起は生起識の因縁と説かれ、受用識は能く塵を縁じて起り、一一の塵の中に苦樂等を受用することから受用識と説かれると説く。そして、真諦訳では「受を了別するを分別と名く」と説くことについて、苦樂捨の三受を別の心があって、これは苦であり、樂であり、不苦不樂(捨)であると分別する。それを分別識と説いているのである。先の『法華玄義』からの引用の(五)の「阿黎耶識の中に生死の種子あり、それが熏習によって増長して分別識を成ずる」と解説する考え方が、この箇所の引用の真諦訳『世親釈』の中にあると考えられる。

この種子の自性について、一般に種子の六義が説かれる。真諦訳の『世親釈』には、(一)念念滅(玄奘訳・剎那滅)、(二)俱有(玄奘訳果俱有)、(三)随逐至治際(玄奘訳・恒随転)、(四)決定(玄奘訳同)、(五)觀因縁(玄奘訳・待衆縁)、(六)能引顯自果(玄奘訳・能引自果)という種子の六義が説かれる。⁽¹⁶⁾この六義の解釈が終って、更に真諦訳に種子は「(一)念念に生滅し、(二)生起の識と俱有し、(三)随逐して治際に至るまで生死を窮め、(四)決定して善惡の因となり、(五)福非福不動の行を觀じて因となし、愛憎の二道を成熟して道体となし、(六)能く同類の果を引顯する」⁽¹⁷⁾と解説する。この解説は、種子を生死輪廻の種子であると説いたものと考えられる。この生起識は、先の引用からも明らかのように、分別識のことであり、阿黎耶識のことである。なお、真諦訳の『顯識

論』にも分別識の解説がある。⁽¹⁸⁾

次に、『法華玄義』からの引用の(五)の中に、「阿黎耶識の中に智慧の種子が有って、聞熏習（正聞熏習）が増長し、転依して、道後の真如を成ずるを淨識（第九識）と為す」と解説することについて考えよう。その解説に相当すると考えられる箇所を真諦訳の『世親釈』に見ることにしたい。該当する『撰大乘論』の箇所に対する世親の注釈はチベット訳・達摩笈多訳・玄奘訳にはなされていない。故に、次にあげる真諦訳だけにある注釈は真諦自身の解釈であり真諦自身の学説ということにもなる。

真諦訳『撰大乘論世親釈』⁽¹⁹⁾

論曰。是聞熏習若下・中・上品、应知、是法身種子。

釈曰。何法名法身。転依名法身。転依相云何、成熟修習十地及波羅蜜、出離転依功德為相。由聞熏習、四法得成。一信樂大乘、是大淨種子。二般若波羅蜜、是大我種子。三虚空器三昧、是大樂種子。四大悲、是大常種子。常樂我淨、是法身四德。此聞熏習及四法為四德種子。四德四時、本識都尽。聞熏習及四法、既為四德種子故、能對治本識。聞熏習正是五分法身種子。聞熏習是行法未有、而有五分法身。亦未有、而有故、正是五分法身種子。聞熏習但是四德道種子、四德道、能成顯四德。四德本來是有、不從種子生、從因作名故稱種子。

論曰。由對治阿黎耶識生。是故、不入阿黎耶識性損。

釈曰。此聞熏習、非為増益本識故生。為欲減損本識力勢故生。故能對治本識。与本識性相違故、不為本識性所損。此顯法身為聞熏習果。

『撰大乘論』において、聞熏習は法身の種子であると説く。それを『世親釈』では、法身とは転依を法身と名づけると説く。ここで聞熏習における種子について真諦自身の解説がなされる。この箇所の種子の解説は、一般に唯識説

で説かれる種子の六義とは異なる内容となっている。すでに論じたように、『攝大乘論』においても種子の六義が解⁽²⁰⁾釈されており、当然のことであるが唯識説における種子説であり、その注釈も説かれている。しかし、この箇所の種子の解説は他訳にはなく、真諦自身の解説ということになる。「聞熏習に由って四法を成ずる」と説く、その四法とは、(1) 大乘を信樂する大淨の種子、(2) 般若波羅蜜を意味する大我の種子、(3) 虚空器三昧を意味する大乘の種子、(4) 大悲を意味する大常の種子のこととする。更に、常樂我淨は法身の四徳と説いている。この聞熏習と四法とを法身の四徳の種子と称している。この聞熏習と四法とからなる法身の四徳の種子が円成した時、本識である阿黎耶識を対治する。聞熏習はその行法が未だ有らざるに五分法身は而も有ることから正しく五分法身の種子である。また、聞熏習は四徳道の種子であって、四徳道は能く成じて四徳(常樂我淨)を顯現する。四徳は「本来是有」であって、種子より生ずるものでないけれども、因として種子と名づけるのだと説いている。智顗はここで説かれる大淨・大我・大乘・大常の種子と五分法身の種子と常・樂・我・淨の四徳の種子の意義を具有したものを、「智慧の種子」と称したのではないかと考えられる。更に、この聞熏習について「聞熏習は本識を増益せんが為の故に生ずるには非ず。本識の力勢を減損せんと欲するが為の故に生ず。故に能く本識を対治す」と解説する。そして法身は聞熏習の困果であると説く。その法身は三無性の真如であり、それは最も清淨なるものであると説いている。

この真諦の解説は、本来の唯識説でなく、仏性・如来藏説によって聞熏習と種子とを論じたものになっていると考えられる。そのことについて、真諦訳の『仏性論』巻第二に次のように説いている。⁽²¹⁾

復次、四徳各有三縁義。応知。初有三因縁故、説如来法身有大淨波羅蜜。一者本性清淨名為通相、二者無垢清淨故名別相。本性清淨通聖凡有故名為通、無垢清淨但仏果有所以名別。

復有以三種因縁、説如来法身有大我波羅蜜。一由遠離外道見執故無有我執。二由遠離二乘所執無我因縁、則無無我妄執。而執滅息故説大我波羅蜜。復有以三種困縁。説如来法身有大樂波羅蜜。一由一切

苦集相滅尽無_レ余故、拔除習氣相續_一尽故。二由_一一切苦滅相証得_一故、三種意生身滅不_レ更生_一故、苦滅無余、是名_一大樂波羅蜜_一。復有以_一二種因緣_一、說_一如來法身有_一大常波羅蜜_一。一無常生死不_レ損滅_一者、遠_一離斷辺_一、二常住涅槃無_一增益_一者、遠_一離常辺_一。由_レ離_一此斷常_一二執_一故、名_一大常波羅蜜_一。

故勝鬘經說、若見_一諸行無常_一、是名_一斷見_一、不_レ名_一正見_一。若見_一涅槃常住_一、是名_一常見_一、非_一是正見_一。是故_一如來法身離_一以於_一一見_一、名_一為_一大常波羅蜜_一。

ここでは、『世親釈』で四法として説かれたものが四徳として説かれている。四徳それぞれを二因縁によって詳説する。即ち、如來の法身に（一）大淨波羅蜜があり、その内容に（1）本性清淨と（2）無垢清淨とがある。本性清淨は聖位と凡位に共通するから通相であり、無垢清淨はただ仏果のみにあるから別相であると説く。次に、如來の法身に（二）大我波羅蜜があり、その内容に（1）外道の辺見執を遠離するによって有我執をなくし、（2）二乗所執の無我の辺を遠離することによって無我の妄執をなくすと説く。次に、如來の法身に（三）大樂波羅蜜があり、その内容に（1）一切の苦集相（諦）が滅尽して余すことなきによって、習氣の相續を拔除し尽くし、（2）一切の苦滅相を証得するによって、三種の意生身を滅して更に生ぜざる故に苦が滅し余すことなしと説く。次に、如來の法身に（四）大常波羅蜜があり、その内容に（1）無常の生死を損滅せざれば斷邊を遠離することなく、（2）常住の涅槃を増益することなければ常邊を遠離する。斷邊常邊の二執を遠離するによって大常波羅蜜と名づくと説いている。そしてこの説は勝鬘經にも説かれていることを明している。

同じく、『仏性論』卷第二に、⁽²²⁾ 仏性の常樂我淨の四徳について、次のように説かれる。

若約_一三仏性常等四徳_一、此四無倒、還成_一顛倒_一。為_レ對_一治此倒_一、是故安_一立如來法身四徳_一。四徳者、一常波羅蜜、二樂波羅蜜、三我波羅蜜、四淨波羅蜜。

如_一勝鬘經說_一、世尊、是諸衆生生_一、顛倒心_一、於_一内五取陰無常_一見_一常_一、苦中見_一樂_一、無我見_一我_一、不淨見_一淨_一。世尊、

一切声聞獨覺由「空解」未「曾見」一切智智境、如來法身、應「修不修」故。若大乘人、由「信」世尊故、於「如來法身」便作「常樂我淨等解」、是人則不「名倒」、名「得正見」。云何如「此」世尊、如來法身是常樂我淨諸波羅蜜。若人作「是見」者、名為「正見」。是如來胸子。胸子者、恒在「仏心胸」故。

常樂我淨の四徳は仏性に譬えられている。その四徳は四顛倒を対治した四無顛倒のものであると説く。四徳の解釈として『勝鬘經』を引用する。即ち、衆生は顛倒の心を生じて五取陰（有漏の五蘊）に惑うことによることを明かす。それによれば、(1)常波羅蜜とは五取陰の無常なるを常と見ることであり、(2)樂波羅蜜とは五取陰の苦の中に樂を見ることであり、(3)我波羅蜜とは五取陰の無我において我を見ることであり、(4)淨波羅蜜とは五取陰の不淨の中に淨を見ることであると説く。そして、常樂我淨の四徳を修めた人は正見を得ることができると説く。如來の法身は常樂我淨の四波羅蜜であり、それを修めた正見の人は実に仏の心を持った眞の仏子であると説いている。

更に、この四徳について、真諦訳と伝えられる『大乘起信論』を見ると次のように説かれる。⁽²³⁾

從「本已來」、性自滿「足」一切功德。所謂自体有「大智慧光明義」故、徧照法界義故、眞實識知義故、自性清淨心義故、常樂我淨義故、清涼不變自在義故、具「足」如是過於恒沙「不離不斷不異不思議」佛法、乃至、滿足、無「有」所少義故、名為「如來藏」、亦、名「如來法身」。

この箇所での性は如來藏の性のことであり、それは一切の功德を満足するものであると説く。その性の自体は大智慧光明であると説き、その同義の表現が数えあげられている。そこに阿摩羅識の同義語である自性清淨心と共に常樂我淨の四徳の義が説かれている。それは如來藏のことであり、如來の法身のことでありと説いている。

以上のことから、『法華玄義』で説く「智慧の種子」とは本来の唯識說の中に説かれたものではなく、真諦が『大乘論』依止勝相品の最初の此界無始時偈の解説に『仏性論』に説かれる如來藏の五義等を用いたように⁽²⁴⁾『勝鬘經』や『仏性論』『大乘起信論』等に説かれた大淨・大我・大樂・大常の四法の種子と常樂我淨の四徳の種子の内容を含

有したものが、智顗によって「智慧の種子」という理解で表現されたものでないかと考えられる。

次に、阿黎耶識と聞熏習について、真諦訳の『世親釈』の二、三の解説を見てみよう。⁽²⁵⁾

(一) 本識与聞熏習、雖相応共起共滅、而本識漸減、非本識相統漸増。

(二) 由道諦増、集諦減。道諦即是福德智慧、集諦即是本識中種子。由福德漸増、種子漸減故得転依。

(三) 此本識在生死中受用無尽同業種子。

(一) では本識阿黎耶識と聞熏習とは相応して共起共滅することが説かれ、本識が漸減すれば非本識(聞熏習)が漸増すると説く。(二) では道諦である福德の智慧(の種子)が漸増すれば集諦である本識の中の(生死の)種子は漸減するが故に転依することを得ると説く。この転依は福德の智慧ということになる。(三) では本識は生死の中にあって、尽きることのない同業(生死)の種子であることを明らかにしている。それぞれ短い表現ではあるが注目に値すると考えられる。

次に、浄識の内容を考える参考として真諦訳の『世親釈』の次の解説を見てみよう。⁽²⁶⁾

阿羅漢獨覺但滅離見修二道所破惑尽故、無解脫障。如來具滅離三煩惱尽故、如來本識永離一切解脫障及智障、此識或名無分別智、或名無分別後智。若於衆生起利益事一分名俗智、若縁一切法無性起一分名真如智。此二合名心身。

阿羅漢と獨覺とは見修二道の所破の惑のみを滅離し尽すが故に解脫障が無い。それに対して、如來は具に三煩惱を滅離し尽すが故に、如來の本識は永く一切の解脫障と智障とを離れる。この如來の本識を無分別智または無分別後得智と名づける。「若し衆生に於て利益の事(働き)を起す一分ならば俗智」と名づけ、「若し衆生に於て一切法の無性を縁じて起す一分ならば真如智と名く、この二つが合したものが心身である」と説いている。

この無分別智と、無分別後得智こそ転依であり、浄識の意味であろう。その浄識について『三無性論』巻上には次

のように解説している。⁽²⁷⁾

次以_二分別依他_一、遣_二此乱識_一。唯阿摩羅識は無顛倒、は無變異、是真如如也。前唯識義中亦_下作_二此識說_一、先以_二唯_一乱識_二遣_中於外境_上。次阿摩羅識遣_二於乱識_一故、究竟唯一淨識也。

このように阿摩羅識は無變異であり、無顛倒であり、真如如であり、淨識であると解説している。淨識を阿摩羅識とすることは真諦自身が説く所である。

次に、先の『法華玄義』の引用の(三)の中に「九識は是れ道後の真如なり」とあり、「智行の根本の種子は阿黎耶識の中に在り、聞熏習が成就して無分別智光を得て真実性を成ずる」と説く。(五)においても、「聞熏習が増長して、即ち転依して、道後の真如を成ずるを名づけて淨識となす」と説いている。すでに第一章第三節で引用したのであるが、その道後の真如について、真諦訳『世親釈』の中で真諦訳のみにある解説を次に見てみよう。⁽²⁸⁾

(一) 論曰。一切仏法無_二染著_一為_レ性。成就真如、一切障不_レ能染故。

釈曰。道後真如斷_二一切障_一尽。は無垢清淨故名_二成就_一。一切障所_レ不_レ能染、一切仏法以_二此真如_一為_レ体性故。論曰。一切仏法不_レ可_レ染著。諸仏出_二現於世_一、非_二世法_一所_レ能染_二故_一。

釈曰。前明_二真如境_一。此明_二真如智_一。諸仏菩薩以_二真如智_一為_レ体、即是_二応身_一。此体は唯識真如所顯、非_二根塵分別所_レ起。非_レ八種世法及世法所_レ起欲瞋等惑所能染著_上。何以故。是彼対治故。修_二得無分別智_一成就、名_二諸仏出_二現於世_一。

(二) 論曰。二如来身常住。

釈曰。以_二十種因_一。共証_二法身及衆德常住_一。三因証_二法身_一。七因証_二余身_一。三因証_二法身_一者如_レ論。

論曰。由_二真如無間解_一脱_二一切垢_一故。

釈曰。此即三因中一因。真如謂道後真如^一。無間位即仏金剛心。能滅^二最後微細無明^一、及無^二有^一生死苦集二諦故、言解脫一切垢^一。此無垢清淨真如是常住法。諸仏以此為^レ身故、諸仏身常住。由^レ此身常住、依^レ此身^二有^中衆生^上故、衆德亦常住。此常住以^レ真實性^二為^レ相。

この(一)、(二)の解説は真諦訳のみにある真諦自身の説である。(一)では、道後の真如は一切の障を断じ尽したものであり、それは無垢清淨であり、成就の真如である。一切の障の染著すること能はざる一切の仏法はこの道後の真如を体性とすると言っている。更に、諸仏菩薩は真如智を体とし、真如の境を真如の智とを応身と称する。その真如智は唯識の真如の所顯にして、根塵の分別の起る所に非ず、八種世法(世間八法)とおよび世法の起す所の欲瞋等の惑との能く染著する所に非ずして、それらを対治する故に、無分別智を修得すると説かれる。(二)では、道後の真知は無間位であり、仏の金剛心であると説き、それは最後の微細の無明を滅し、および生死の苦集の二諦が有ることのないことであり、それを一切の垢を解脫したものであると説く。道後の真如である無垢清淨の真如は常住の法であり、諸仏はそれを身体とし、諸仏の身は常住である。その諸仏の身は衆德を有する。その衆德は常住である。その如來の法身の常住は真實性の相であると説かれる。道後の真如について『法華玄義』の引用の(三)には、道前の真如と道後の真如とが見られる。それに関して、真諦訳の『世親釈』釈智差別勝相品に道前真如・道中真如・道後真如の三真如が皮煩惱・肉煩惱。心煩惱の三煩惱と関連するあり方で次のように解説されている。⁽²⁹⁾

論曰。尊成^二就真如^一。

釈曰。此句明^二法身自性^一。成就真如^二は無垢清淨^一。若在道前(真如)道中(真如)、垢累未^レ尽未^レ得^レ名^二成就^一。道後(真如)垢累已^レ尽故名^二成就^一。此真如為^二法身自性^一。

論曰。修^二諸地^一出離。

釈曰。此句明^二法身因^一。在^二因位^一修^二真如^一、所顯十地究竟、出^レ離皮肉心三障。即是智斷^二二種^一轉依。由^レ此轉依故

得法身。

このように三真如が解説される。なお、皮・肉・心の三煩惱に関しては『世親釈』釈知勝相品に解説されている。⁽³⁰⁾ 以上のような真諦訳『世親釈』の解説などによって『法華玄義』における菴摩羅識說の理解が形成されたものと考えられる。

四、菴摩羅識と二種の譬喩

『法華玄義』では菴摩羅識に関して二種の譬喩をあげている。一には、『摂大乘論』釈知勝相品における三性説を説く中の金藏土の譬喩である。一には『法華經』五百弟子品第八の衣裏宝珠の譬喩に相応するものと考えられる。その箇所を引用すると次のようである。⁽³¹⁾

摂論云、如_レ金土染淨、染譬_二六識、金譬_一淨識、土譬_二黎耶識、明文在_レ茲何勞苦諍。

下文譬如_{有_レ人}全親象醉_レ酒而臥。豈非_二阿黎耶識_一。世間狂或分別之識起已遊行、以求_二衣食_一。豈非_二阿陀那識_一。聞熏〔習〕種子稍起增長、會_二遇親友_一示以_二衣珠_一、豈非_二菴摩羅識_一。菴摩羅識名_二無分別智光_一。若黎耶中、有_二此智〔慧〕種子_一、即理性無分別智光。

はじめの譬喩は『摂大乘論』釈知勝相品における三性説に対するものであり、この金藏土の譬喩は二分依他性の譬である。⁽³²⁾ それは土について染汚清淨分を含む二分依他性と見做す。それは阿黎耶識のことであり、三性すべてが阿黎耶識を離れないことに譬えている。その土相である阿黎耶識を無分別智の火によって焼練することにより、染汚分としての土相は除かれて、金相である清淨分の真实性が顕現すると説くのが『摂大乘論』および『世親釈』が説くところである。しかし、智顗は金相を菴摩羅識と説明する。無分別智の火に相当するものとして聞熏習の智慧の種子が説かれたものと考えられる。智顗はこの譬喩を第九識の譬喩として捉えている。真諦自身は三性説の中でのものとし

て九識に関する解説はないが、それは門弟の伝えた撰論宗での理解であったのではないかと考えられる。この譬えは土の中に砂金が含まれると見做したもので、それは唯識説的な漸悟のものであり、「こころ」(心・意・識)を固定化したものではないように考えられる。

それに対して、親友が憐れな友のために親友の家にて酔い臥した友の衣服に宝珠を縫いつけた譬えは、『法華経』五百弟子品第八の衣裏宝珠の譬喩を指しているものと考えられる。『法華経』の衣裏宝珠喩における宝珠は仏性のことであろう。それは「こころ」の中に仏性・如来蔵という固定化したものを認めることであり、唯識説の金藏土の譬喩とは異なるものである。また、この譬喩の解説において智顗は、親友の家を阿黎耶識に譬え、世間の狂惑の分別識を阿陀那識に譬え、聞熏習の智慧の種子の増長するを菴摩羅識に譬えたものと解説している。『法華経』の衣裏宝珠の譬喩をこのように九識説の理解のために説くのは智顗自身の説と考えられる。

この二種の譬喩による菴摩羅識の解説は第九識の性格をよく表現したものであると考えられる。それは菴摩羅識説には(一)純粹に唯識説的な有為法としての理解と(二)仏性如来蔵説的な無為法としての理解という特徴があることを示唆したもので重要な見解であると考えられるからである。

五、むすび

真諦の唯識説の特徴である阿摩羅識説について、真諦自身に『九識義記』二巻⁽³³⁾があったと伝えられているが、散逸して現在伝わっていない。現存する真諦の訳出の諸論書で、阿摩羅識を説いている論書には、この識を第九識と称したものは伝えられていない。⁽³⁴⁾その点、真諦(四九九―五六九)と同時代の智顗(五三八―五九七)の『法華玄義』には阿摩羅識をなぜか菴摩羅識と称しているが、明確に九識としている。これは真諦自身または撰論宗の人たちによって阿摩羅識を第九識として認めていたことを伝えるものと考えられる。これは先にも述べたように『法華玄義』にお

いて、真諦訳『世親釈』だけに解説される道後の真如を九識として解説していることは、智顗が灌頂が『九識義記』を閲読している証拠であるように考えられる。

先の『法華玄義』の引用文の(五)に説くように、「阿黎耶識の中に生死の種子があり、熏習の増長によって分別識が生起する」と説かれる中の「生死の種子」という表現は新しい語と考えられるが、阿黎耶識の理解としては、さして問題にはならないと考えられる。しかし、阿(菴)摩羅識に関しては間接的ではあるが、真諦訳の『世親釈』の中に彼の九識説を理解する為の多くの示唆を得ることができた。そこで、これまで論じて来たことを次に箇条書きにして「むすび」にかえる次第である。

その一、「阿黎耶識の中に智慧の種子があり、聞熏習の増長によって阿摩羅識(道後の真如・淨識)が得られる」と説かれることについて、一般に唯識説では種子の六義が説かれる。しかし、『法華玄義』が説く「智慧の種子」と言う表現は真諦訳の『摂大乘論世親釈』には説かれていないが、これは摂大乘の人によるか、『九識義記』によるものであろう。それについて考察した結果、智慧の種子の意義として、本来の種子の六義を含むものであるが、その上に更に仏性如来蔵説によって説く大淨・大我・大楽・大常の四種の種子の四法と常・楽・我・淨の四種の種子の四徳の内容を含むものであると考えられる。

その二、九識・淨識を道後の真如とすることについて、『世親釈』釈入因果修差別勝相品第五の二に、真諦による道後の真如の解説がなされている。それによれば、道後の真如とは一切の障を断じ尽くした無垢清淨であり、真如智であり、無分別智であり、無分別後得智であり、仏の金剛智であり、無垢清淨真如であり、真实性であると解説している。道後の真如を九識・淨識とする考え方は『法華玄義』によって知ることができる。この道後の真如は無分別智光であるとされる。

その三、阿摩羅識は淨識であり、真实性であるとの考えは真諦訳の諸論書に見られる。阿摩羅識を amala-vijñāna

と見做すと、それは無垢識または淨識と意識される。しかし、無垢識を第九識とすることについて、真諦の後輩であり法相宗を開いた玄奘は『成唯識論』卷第三において、第八阿頼耶識の果位（淨位）の識であるとして九識を立てることを否定している。⁽³⁵⁾

その四、智顗が菴摩羅識を金藏土の譬喩と衣裏宝珠の譬喩との二種の譬喩で解説したことは、真諦の阿摩羅識説を唯識説の有為法としての性格と仏性如来藏説の無為法としての性格という隔離した思想の融合（円融）を試みた学説と見做したからではないかと考えられる。なお、この解釈は重要視されるべきと考えられるが、『法華経』の衣裏宝珠の譬喩による解説は、その後の天台宗ではなぜかあまり採用していない。

以上によって、智顗が『法華玄義』の中で解説した第九菴（阿）摩羅識説に関する記述を手掛かりにして、真諦の唯識説の特徴である阿摩羅識説と真諦訳の『世親釈』との関連を明らかにできたものと考ええるものである。

注

- (1) 拙論「真諦訳『摂大乘論世親釈』における阿黎耶識について」(『印度学仏教学研究』四五―二、平成九年三月、二〇六―二〇九頁。
- (2) 池田魯参「天台教学と地論撰論宗」(『仏教学』十三号、仏教研究会、昭和五十七年四月)、一―二四頁。
- (3) 拙論「真諦の阿摩羅識説について」(『鈴木學術財団『研究年報』8号、一九七一年)、四六―五六頁。
本書第二章第一節参照。
- (4) 『九識義記』二卷。宇井伯寿『印度哲学研究』第六(岩波書店、昭和四十年十二月)、一八九頁。『歷代三寶記』卷第十一、大正蔵四九、九九a。
- (5) 『法華玄義』第二下、大正蔵三三、六九九c。
- (6) 勝又俊教『仏教における心識説の研究』(山喜房仏書林、昭和三十六年三月)、七五五―七七七頁。
- (7) 『法華玄義』卷第二下、大正蔵三三、七〇四c。

- (8) 『法華玄義』卷第五下、大正蔵三三、七四二b。
- (9) 『法華玄義』卷第五下、大正蔵三三、七四四b。
- (10) 注(2) 池田論文、一〇一一頁。
- (11) 注(6) 参照。
- (12) 注(3) 参照。
- (13) 『法華玄義』卷第五下、大正蔵三三、七四四b-c。
- (14) 注(6) 参照。
- (15) 『撰大乘論世親釈』釈依止勝相品、大正蔵三一、一六七a-b。チベット訳『撰大乘論』、デルゲ版、193a¹。
- (16) チベット訳『撰大乘論世親釈』デルゲ版、193a¹。
- (17) 第一章第二節参照。
- (18) 『顯識論』字井伯寿『印度哲学研究』第六、三六一—三六四頁。
- (19) (16) 同、一七三c—一七四a。
- (20) (16) 同、一五六c—一六六a。
- (21) 『仏性論』卷第二、大正蔵三一、七九九b-c。『勝鬘經』大正蔵十二、二二二a。
- (22) 『仏性論』卷第二、大正蔵三一、七九八b。『勝鬘經』大正蔵十二、二二二a。
- (23) 『大乘起信論』(岩波文庫本) 六〇頁。
- (24) 拙論「真諦訳『撰大乘論世親釈』における此界無始時偈と最清浄法界について」(『勝呂信静博士古稀記念論文集』平成八年二月、山喜房仏書林)、一一七一—一二三頁。
- (25) 『撰大乘論世親釈』大正蔵三一、(一) 一七四c、(二) 一七四c、(三) 一八〇a。
- (26) 同右、一八〇c—一八一a。
- (27) 『三無性論』卷上、大正蔵三一、八七二a。字井伯寿『印度哲学研究』第六、二四五頁。
- (28) 『撰大乘論世親釈』大正蔵三一、(一) 釈入因果修左別品、一三三八b、(二) 釈智差別勝相品、二六一c—二六二a。

- (29) 『摂大乘論世親釈』 釈智差別勝相品、大正蔵三一、二五八 a。
- (30) 注 (29) 同、一八〇 b。
- (31) 『法華玄義』 卷第五下、大正蔵三三、七四四 c。
- (32) 拙論「摂大乘論と九識について」(『印仏研』二十一、昭和四十七年三月)、七九七―三〇五頁。
- (33) 注 (4) 同。
- (34) 注 (3) 拙論参照。
- (35) 『成唯識論』 卷第三、大正蔵三一、十三 c。注 (3) 拙論、四八―四九頁参照。

第三節 真諦による阿摩羅識説の概念

一、はじめに

真諦の阿摩羅識説について、すでに第一節と第二節で詳しく論じた所である。しかし、前二節では個々の論書に説かれる阿摩羅識に関する問題について論究したのであるが、本節では、真諦が創造したと考えられる九識説の特色について重複する箇所もあるが全体として論じようとするものである。

二、阿摩羅識の原語と内容

阿摩羅識は真諦訳の『決定蔵論』『十八空論』『転識論』等に説かれる。『決定蔵論』三卷は『瑜伽師地論』百卷（以下、『瑜伽論』と略称）の巻第五一から巻第五四までの部分的な異訳であることから、チベット訳本と比較することが出来る（『瑜伽論』にはサンスクリット本は部分的にある）。『決定蔵論』の阿摩羅識が『瑜伽論』の転依とは八ヶ所、淨識とは一ヶ所の対照ができる。その例の一二を次にあげることにする。⁽¹⁾

例一、『決定蔵論』卷上

断_二阿羅耶識_一即_二転_二凡夫性_一捨_二凡夫法_一阿羅耶識滅。此識滅故一切煩惱滅。阿羅耶識対治、故證_二阿摩羅識_一。

『瑜伽論』第五一

転依無間当_レ言已断_二阿頼耶識_一。由_二此断故当_レ言已断_二一切雜染_一。当_レ知転依由_二相違_一故、能永対_二治阿頼耶識_一。

チベット訳『瑜伽論』第五一

転依 *gnas byur pa* (*āśraya-parivṛti*) はただちにアーラヤ識を断ずると説かれる。それ〔転依がアーラヤ識を断ずるが故に一切の雑染のすべてをまた断ずると説かれるべきである。〔転依は〕かのアーラヤ識の住处を対治し、〔アーラヤ識の〕反対そのもの（転依）と相応すると知るべきである。

例二、『決定藏論』巻下

阿摩羅識対三治世識「甚深清浄説名三不住」。

『瑜伽論』巻第五四

又復、対治所「摂浄識名三無所住」。

チベット訳『瑜伽論』巻五四

かの対治に属する清浄なる識（浄識、*visuddha-vijñāna*）なるものは如何なるものと雖も、それは不住と言われる。

このように、真諦が阿摩羅識と訳出したものはチベット訳の『瑜伽論』によれば転依 (*āśraya-parivṛti*) と浄識 (*visuddha-vijñāna*) である。更に、この浄識に関して、玄奘訳『解深密経』巻第一の序品に「最極自在の浄識を相と為す。」と説かれる。これと同一の文章が『摂大乘論』巻下に説かれている。チベット訳から、この浄識も *visuddha-vijñāna* であることが確認できる。真諦訳『世親釈』はそれを「唯識の智」であり、浄土の体を現すものと解説している。

次に、真諦訳『十八空論』には、「阿摩羅識は是れ自性清浄心なり。」と説かれる。『十八空論』は『中辺分別論』の異訳であり、『中辺分別論』にはサンスクリット本が現存することから、この阿摩羅識は prabhāvara-citta（自性清浄心）の意味である。真諦訳ではなく後代の訳出である『大乘莊嚴經論』（波羅頗迦羅密多羅訳）の付加部分から、阿摩羅識は prakṛti-prabhāvara-citta と理解されている。また世親の『唯識三十頌』の異訳である真諦訳『転識論』と真諦訳『三無性論』とにより阿摩羅識は境識俱泯または境智無差別である真实性を意味する。阿摩羅識は amala-vijñāna の音訳語であると考えられるが、真諦の翻訳の諸本と対照できるサンスクリット語およびチベット語の文献からそのサンスクリット語は見い出すことができない。諸種の仏教辞典に阿摩羅識を amala-vijñāna とするのは訳語から還梵したものと考えられる。

以上のことから、阿摩羅識 (amala-vijñāna) は浄識、無垢識と訳されることがわかる。転依は依である煩惱・所知の両障を捨て断じ転じて悟りの智慧 (jñāna) を得るという意味である、その結果は無分別智と無分別後得智のことである。それは無垢智であると理解できよう。

真諦の学説を伝える撰論学派では九識を立てるが、『解深密経』や『瑜伽論』から見ると玄奘が伝えた八識説が唯識説本来の学説と考えられる。しかし、これは法相唯識説からの意見であり、初期の唯識説では必ずしも八識の構成で固定していたと考えられないふしがある。玄奘は『成唯識論』三巻の中で無垢識に関して契経偈（「如来功德莊嚴経」）として次の偈頌を伝える。⁽²⁾

如来無垢識、
是淨無漏界。

解脱一切障。
円鏡智相応云。

これによれば無垢識 (amala-vijñāna) は浄識であり、無漏界であり、一切の障（煩惱・所知両障）を解脱したも

のであり、円成実性（真実性）である円鏡智であると説かれている。『決定藏論』に無垢識は淨識であり、無漏界と一切障の解脱とは転依であると説かれる。故に、この偈頌は阿摩羅識と対照できる真諦訳の同義語を並べたものであり、真諦の九識を否定する意図によって玄奘が偽作したものと考えられる。これにより阿摩羅識である無垢識の意味内容について玄奘も真諦も同じ理解であることがわかる。ところが『成唯識論』の頭注には「古師（真諦）が立てて第九識と為せるは非なり、此れは是れ円鏡智と相応する識の名なり。因の第八を転じて、これを得る」と解説する。これは無垢識は第八阿頼耶識の因位を転じて得る第八識の果位のものであると説くものである。これは真諦の第九識としての無垢識である阿摩羅識を認めないことを表明したものである。法相唯識説ではあくまでも八識の構造の範囲の中で識論が説かれる。

ここで再び転依について考えて見てみよう。『瑜伽論』巻五十に当たる菩薩地（*Bodhisattvabhūmi*）に、菩薩道の菩提の資糧において三十七菩提分法を修し第一刹那に無障礙智を得ると説き、次の第二刹那に如来の不共仏法について次のように説かれる。⁽³⁾

それは次の第二の瞬間に、残された十力から始まる仏の「不共」法において、一切種妙智を完成し、ただちに無上の最清淨を得る。そして、それを得ることによって、一切の所知「の境界」において無著で、無障で最清淨（*Suvisuddha*）である無垢智（*nirmala-jñāna* = *amala-jñāna*）を転ずる。そして、発悟のみと結合して円満なる思惟（心）を得る。そのように、円満なる心の車は菩薩行と菩薩地を越えて、如来行と如来地に証入するものである。そして、実にある所知障分の麁重が完全に滅することによって、この転依（*āśraya-parivṛtti*）が生じる。そして、これが無上の転依である。他の一切の最勝住に安住している菩薩の転依はそれは実に有上の転依と理解されるべきである。

これにより、無垢智（*nirmala-jñāna*）は転依の意味である。阿摩羅識の対応する転依と無垢識とは同義語である

ことから、九識としての阿摩羅識 (amala-vijñāna)、『無垢識 (nirmala-vijñāna)』、淨識 (suvisuddha-vijñāna) の意味内容を探求する手掛かりとなると考えられる。

三、『仏性論』・『宝性論』との関連

真諦の唯識説は、すでに仏性如来蔵説と深く関連することが明らかにされている。例えば、『摂大乘論』依止勝相品の始めに次のような阿毘達磨經の偈頌がある。⁽¹⁾

無始時來の界 (dhātu) は、諸法の等しく依止であって、

それが有る時に、諸趣と涅槃とを証得する。

この偈頌は唯識説では阿黎耶識存在の証明に採用され、仏性如来蔵説では仏性如来蔵存在の証明に採用される。⁽⁴⁾ 真諦『世親釈』では、この界 (dhātu) について、はじめに仏性如来蔵性の性の五義によって解説し、次に世親の註釈によって界は「因の義」であり、阿黎耶識のことであると説かれる。その外にも、真諦訳『世親釈』釈依止勝相品において法身の種子を転依として解説する中で『仏性論』巻第二の如来の法身を説く中の大淨・大我・大楽・大常の四波羅蜜と常楽我淨の四波羅蜜を説く箇所を引用して、大淨・大我・大楽・大常の四法の種子と常楽我淨の四徳の種子として解説している。これにより真諦が唯識説の中に仏性如来蔵説を採用したことが理解できる。その『宝性論』如来蔵品には、一切衆生に仏性 (buddha-gotra) を認め、そこに仏智 (buddha-jñāna) であり、無垢 (nirmala = amala) である仏蔵 (buddha-garbha, 如来蔵) があると説かれる。更に、無垢智について次のように説かれる。⁽⁵⁾

これ〔四義の滅〕が無いので、恒常、寂靜、常統、不退であると知るべきである。

その処が無垢智 (amala-jñāna) であり、清淨なる法の住处たる故である。(二六頌)

このように無垢智 (amala-jñāna) が説かれる。更に『勝鬘經』は如来蔵を説明して、如来蔵智 (tathāgata-gar

bha-jñāna) こそが如来の空性智 (śūnyatā-jñāna) であると説いている。筆者は、『瑜伽論』卷五十にあたる *Bodhi-sattvaśūmi* で説かれる転依を意味する無垢智 (nirmala-jñāna) と、『宝性論』如来蔵品で説かれる無垢智 (amala-jñāna) と、『勝鬘經』で説かれる如来蔵智 (tathāgata-garbha-jñāna) などが、真諦が創造した阿摩羅識の淵源と考えている。

四、真諦訳『世親釈』における九識説

真諦訳『世親釈』は達磨笈多訳や玄奘訳やチベット訳の諸本に比較して二倍以上の分量になっている。その真諦訳『世親釈』には他の訳本にはなくて真諦訳のみに引用されているものとして『瑜伽論』『決定蔵論』『宝性論』『仏性論』等があげられる。

そこに九識に関して見ると『世親釈』の中には具体的に阿摩羅識の訳語もまた九識と言う表現も見当たらない。『転識論』には阿摩羅識を真実性と説き、『十八空論』には阿摩羅識を自性清浄心と説いている。それに留意して『世親釈』を見ると、三性説を説く中に四種の清浄法が説かれる。即ち、(一) 本性自性清浄、(二) 無垢清浄、(三) 至得道清浄、(四) 道生境界清浄の四種である。この四種の清浄について、『仏性論』卷第二に大浄・大我・大楽・大常の四徳の四波羅蜜が次のように説かれる。⁽⁶⁾

四徳名有二縁義。応知。初有二因縁故、説如来法身有大浄波羅蜜。一者本性清浄名為通相、二者無垢清浄故名別相。本性清浄通聖凡有故名為通〔相〕、無垢清浄但仏果有所以名別〔相〕。

このように如来の法身を説くものとして四波羅蜜が説かれる。その中には本性清浄は一切衆生に共通にあるものであると説かれる。無垢清浄はただ仏果のみにあるものと説かれて、無垢清浄の性質を明らかにしている。この無垢清浄は阿摩羅識であると理解できる。

『世親釈』には九識と関連する表現としては直ちに思い当たる言葉は見い出せない。しかし、幸いなことに、真諦と同時代の智顗（538—597）の『法華玄義』に依って真諦訳『世親釈』の中に九識の内容を尋ねることができる。その『法華玄義』巻第五下に九識に関して次のように説かれる。⁽⁷⁾

然撰大乗（論世親釈）明三種乘。理乘隨乘得乘。理者、即是道前真如。隨者、即是觀真如、隨順於境。得者、一切行願熏習熏無分別智、契無分別境与真如相應。此三意一住乃同於三軌。而（道）前（道）後未融。

何者、九識是道後真如。智行根本種子、皆在黎耶識中、熏習成就得無分別智光成真實性。これに従って、真諦訳『世親釈』の中に道後の真如を見てみよう。『世親釈』釈入因果修差別品にも次のように説かれる。⁽⁸⁾

道後真如斷一切障尽。は無垢清淨故名成就。一切仏法以此真如為體性故。

また、『世親釈』釈智差別勝相品において道後の真如の同義語として仏の金剛心があり、無垢清淨の真如は常住の法であり、諸仏の法身は常住であり、その常住は衆徳であり、真实性であると説かれている。

また、『法華玄義』巻第五下に九識に関して次のように説かれる。⁽⁹⁾

若阿黎耶中、有生死種子、熏習增長即成分別識。若阿黎耶中、有智慧種子、聞熏習增長即轉依成道後真如名為淨識。若異此兩識、祇是阿黎耶識。此亦一法論三、三中論一耳。

ここで阿黎耶識の中に生死の種子があつて、熏習が增長して分別識を成ずると説くのは本来の唯識説のものと考えられる。これを真諦訳『世親釈』釈依止勝相品において「この本識（阿黎耶識）は生死の中に在って受用して尽きること無き、同業の種子なり。」と講説する。これは唯識説による種子説と考えられる。それに対して、阿黎耶識の中に智慧の種子があつて聞熏習が增長して轉依して道後の真如を成ずるを名けて淨識（九識）と為すと説くのは真諦が

称えた唯識説と考えられる。なぜなら智慧の種子とは仏性の種子と同義であり常住不變なものと認められるからである。この智慧の種子に関して、真諦訳『世親釈』「依止勝相品において法身の種子を転依と解説する。その法身の種子について『仏性論』巻第二において如来の法身を大淨・大我・大楽・大常の四法の種子と常樂我淨の四徳の種子によって解説する。これは真諦が唯識説の中に仏性如来蔵説を採用したものである。その大淨波羅蜜には（１）通相として本性清淨（自性清淨）があり、（２）別相として無垢清淨があると説かれる。この無垢清淨は道後の真如であり、淨識であり、九識であり、如来蔵性であると言ふことになる。更に、四徳に関して、真諦訳とされる『大乘起信論』に次のように説いている。⁽¹⁰⁾

從_レ本已來、性自滿_二足一切功德_一。所謂自体有_二大智慧光明義_一故、……自性清淨心義故、常樂我淨義故、清涼不變自在義故、具_レ足如_レ是過_二於恒沙_一不離不斷不異不思議佛法_一、乃至、滿足、無_レ有_レ所_レ少義故、名為_二如来蔵_一、亦、名_二如来法身_一。

これにより、九識の同義語としての意味である如来性を大智慧光明義とし、自性清淨心義、常樂我淨義、如来蔵、如来の法身が説かれる。更に、聞熏習と転依について、真諦訳『世親釈』「依止勝相品に次のように説かれる。⁽¹¹⁾

如_レ下世間離欲人於_二本識中_一、不靜地煩惱及業種子滅、靜地功德善根熏習圓滿、轉_二下界依_一成_中上界依_上、出世転依亦爾。由_二本識功能漸、滅、聞熏習等次第漸増、捨_二凡夫依_一作_二聖人依_一。聖人依者、聞熏習与_二解性_一和合、以_レ此為_レ依。一切聖道皆依_レ此生。

この箇所の説かれる出世の転依は明らかに阿摩羅識に相当する。それは聖人依と解説される。それは聞熏習と解性と解説される。

五、二つの譬喩

九識に関して『法華玄義』には二種の譬喩を挙げている。一は『摂大乘論』応知勝相品第二における三性説を説く中の金藏土の譬喩である。二は『法華經』五百弟子品第八に説かれる衣裏宝珠の譬喩である。『法華玄義』巻第五下に次のように説かれている。⁽¹²⁾

摂〔大乘〕論云、金土染淨、染譬六識、金譬淨識、土譬黎耶識。明文在、茲何勞苦諍。

下文〔法華經〕譬如有人至親友家、酔酒而臥。豈非阿黎耶識。世間狂惑分別之識起已遊行、以求衣食。豈非阿陀那識。聞熏〔習〕種子稍起增長、會遇親友示以衣珠、豈非菴摩羅識。菴摩羅識名無分別智光。若黎耶中、有此智〔慧〕種子、即理性無分別智光。

はじめの譬喩は三性説における金藏土の譬喩である。この譬喩は三性説の二分依他性を説くものである。その土相である阿黎耶識を無分別智の火で焼鍊することによって、染汚分の分別性としての土相は除かれて、金相である清淨分の真实性が顕現する。この真实性は無分別智であり、無分別後得智である。これが『摂大乘論』および『世親釈』の解説である。⁽¹³⁾これを『法華玄義』では金相の清淨分を淨識であり九識であると解説する。これは『法華玄義』が摂論学派の九識説として紹介していることから、早く散逸したとされる真諦著の『九識義記』二巻を智顗は閲覽していたとも考えられる。

二つ目の譬喩は、『法華經』五百弟子受記品第八に説かれる衣裏宝珠の譬喩のことである。⁽¹⁴⁾その宝珠を菴摩羅識に譬えている。宝珠は仏性を意味することから、第九識は仏性如来蔵性を意味することを示したものと考えられる。

更に、宝珠を阿黎耶識の中の智慧の種子と称していることから、智慧の種子は仏性如来蔵性の義であることが理解できる。

六、おわりに

『楞伽經』に説かれるように、真諦以前にすでに真如の不隨縁と隨縁、種子の刹那滅と五姓各別説と仏性如来蔵性と言ふ二つの異った思想の統合を試みようとする思想の流れがあったと考えられる。それ故に、九識としての阿摩羅識 (amala-vijñāna) は真諦自身が自己の学説を表明するために創造し考案した造語であると考えられる。それは『瑜伽論』の中の『菩薩地』と仏性如来蔵説を説く『宝性論』に説かれる無垢智 (amala-jñāna) によって創造された概念の表現であろう。

唯識説は種子の六義に刹那滅が説かれるように生滅變化する有為法における現象を対象として認識するものである。その為に真如について「真如は凝然として諸法を作さず」と説いて、真如の隨縁を認めない。また、種子に性決定が説かれることから五姓各別説が認められる。それに対して、仏性如来蔵説では常住不変である無為法によって説かれる。それは「真如は隨縁するもの」と説いている。仏性を認めることは五姓各別説を否定することになる。

『法華玄義』には九識に関して二つの譬喩を説いている。この譬喩は真諦が説いた阿摩羅識説の性格を的確に捉えて伝えていると考えられる。⁽¹⁵⁾

真諦は相互に対峙する思想体系である唯識説と仏性如来蔵説との総合的な融合を思索して創造したものが阿摩羅識説であると考えられる。故に、この阿摩羅識は真諦の造語であると考えられる。それは種子説に基づく五姓各別説を認める唯識説の中に、「すべての人々に悉く仏性がある」(一切衆生悉有仏性) ことを認める仏性如来蔵説を採用することである。

これにより、真諦は『転識論』において、『唯識三十頌』の第二六頌を注釈して、「この義によって、一乗を立てて皆菩薩道を学ばしむ」(由此義故、立一乗皆令学菩薩道)⁽¹⁶⁾と解説することから理解できるように九識説は唯識

說の中に一乗説を融合して唯識説において二乗の作仏が可能であることを論じたものと考えられる。

注

- (1) 宇井伯寿『印度哲学研究六』(岩波書店)中、『決定藏論』と『瑜伽論』の対照、一五六頁。
本書第二章第一節第一項参照。
 - (2) 新導『成唯識論』卷第三、(昭和四七年十月、法隆寺)、一六頁。
 - (3) 荻原雲来編『梵文菩薩地』(*Bodhisattvabhūmi*)、四〇五頁。
 - (4) 本書第一章第一節参照。
 - (5) 宇井伯寿『宝性論研究』(岩波書店)、五九八頁。中村瑞隆編『宝性論研究』(山喜房佛書林、昭和四六年)、一六三頁。
 - (6) 『仏性論』卷第二、大正蔵三一、七九九b。
 - (7) 『法華玄義』卷第五下、大正蔵三三、七四二b。
 - (8) 『摂大乘論世親釈』釈入自果修差別品、大正蔵三一、一三八b。
 - (9) (7)同、七四四b。
 - (10) 『大乘起信論』(岩波文庫本)、一六〇頁。
 - (11) (8)同、釈依止勝相品、一七五a。
 - (12) (7)同、七四四c。
 - (13) (8)同、釈心知勝相品、一九三a-b。
 - (14) 『妙法蓮華經』五百弟子受記品第八、大正蔵九、二九a。
 - (15) 本書第二章第二節参照。
 - (16) 『転識論』、大正蔵三一、六三b。
- 深浦正文『唯識論解説』(龍谷大学出版部、昭和十一年四月)、四十頁。
渡辺隆生『唯識三十論頌の研究上』(永田文昌堂、一九九五年)、三十頁。

第三章

真諦の訳出諸論書における三性説

はじめに

三性説はアラヤ識説とならんで唯識思想の中心的学説の一つである。これまで論じた如く、真諦の訳出諸論書には翻訳しながら訳場参席者のために講義したものがほぼそのままの形で、原本の注釈の部分の中にその解説が増広付加されて現存していると考えられる。その解説の中に、単に解説に留まらない真諦自身の三性説が説かれているのではないかと言うことを、以下に、彼の訳出になり、しかもその中に三性説が説かれている諸論書を中心に彼の訳出の特徴を考察する次第である。

それは、第一節では、三性説の大まかな流れを瑜伽行唯識学派の基礎的文獻である諸経論に求めたものである。それ以下、第二節では、真諦の訳出諸論書の中で中心的な論書である、『撰大乘論世親釈』所知相品における三性説を中心にチベット訳とその他の漢訳本と比較しながら真諦自身の学説を考えるものである。第三節では、真諦が解釈的に付加した訳語である「変異」について考察する。第四節では、世親の『唯識三十頌』の異訳であり、真諦の注釈でもあると考えられる『転識論』における三性説について考える。それ以下、第五節『三無性論』、第六節『顯識論』、第七節『仏性論』、第八節『中辺分別論』、第九節『十八空論』等の諸論書に説かれている三性説を順次考察し、その中に真諦自身の三性説を探究する次第である。

第一節 唯識諸論書における三性説に関する形態

一、はじめに

唯識論書に説かれる三性三無性説に関して、三性説の性に相当する語として *lakṣaṇa* (相) と *svabhāva* (性、自性) が用いられている。また、無性説の無性に相当する *nihsvabhāva* について一無性説と三無性説が説かれる。それ故に、三性説における *lakṣaṇa* (相) と *svabhāva* (性、自性) の推移についてと無性説における一無性説と三無性説の展開について考察する次第である。

二、三相と三性

三性三無性説の説明のある経論として、(一)『解深密経』、(二)『瑜伽師地論』、(三)『中辺分別論』および『安慧釈』、(四)『大乘莊嚴経論』、(五)『摂大乘論』および『世親釈』と『無性釈』、(六)『三性論頌』、(七)『唯識三十頌』および『安慧釈』がある。

三性説は以上の唯識関係の経論すべてに説かれる。それには次のような *traya-lakṣaṇa* (三相) と *traya-svabhāva* (三性) の二形態がある。

Traya-lakṣaṇa (*mtshan ñid nam pa gsum*, 三相)

parikalpita-lakṣaṇa (*kun tu brtags pañi mtshan ñid*, 分別相、遍計所執相)

paratantra-lakṣaṇa (*gshan gyi dbaṅ gi mtshan ñid*, 依他相、依他起相)

pariṇispanna-lakṣaṇa (yons su grub paḥi mtshan ṅid, 真実相、円成実相)

Traya-svabhāva (ño bo ṅid nam pa gsum, 三性)

parikalpita-svabhāva (kun tu brtags paḥi ño bo ṅid, 分別性、遍計所執性)

paratantra-svabhāva (gshan gyi dbaṅ gi ño bo ṅid, 依他性、依他起性)

pariṇispanna-svabhāva (yons su grub paḥi ño bo ṅid, 真実性、円成実性)

初めに traya-lakṣaṇa (三相) の説かれる経論として、(一)『解深密経』、(二)『瑜伽論』、(三)『中辺分別論』、(四)『大乘莊嚴経論』、(五)『撰大乘論』および『世親釈』と『無性釈』があげられる。これについて説明すると次のようになる。その三相について、『解深密経』に説かれる。『瑜伽論』巻第七六撰決択分に説かれる。これは『解深密経』に相応する。⁽¹⁾『中辺分別論』では偈頌(Ⅲ-3)の traya-svabhāva を説明するために traya-lakṣaṇa が説かれる。⁽²⁾『大乘莊嚴経論』ではⅣ-1に paramārtha-lakṣaṇa とあり、Ⅺ-41頌に pariṇispanna-lakṣaṇa と説かれる。⁽³⁾当然、長行の中にも説かれる。『撰大乘論』では三性説の説かれる品名(章名)は jñeya-lakṣaṇa (所知相章)と称されるように lakṣaṇa を説く章であり、三性の定義は traya-lakṣaṇa として説かれるが、その他は traya-svabhāva が説かれる。⁽⁴⁾

次に traya-svabhāva の説かれる論書として、(一)『瑜伽論』、(二)『中辺分別論』および『安慧釈』、(三)『大乘莊嚴経論』、(四)『撰大乘論』および『世親釈』と『無性釈』、(五)『三性論頌』(世親)、(六)『唯識三十頌』および『安慧釈』があげられる。これについて説明すると次のようになる。『瑜伽論』には本地分巻第十三と撰決択分巻第七三・巻第七四に説かれる。⁽⁵⁾ただし本地分には説明がなく三性の名称だけである。『中辺分別論』にはⅢ-3頌に説かれ、Ⅰ-5頌とⅢ-3・4・8の各頌の長行の中にも説かれる。⁽⁶⁾『大乘莊嚴経論』には偈頌の中に説かれないで、長行に説かれている。⁽⁷⁾『撰大乘論』および『世親釈』と『無性釈』では三相の定義以外の所で説かれる。世親の『三

性論偈』と『唯識三十頌』では *traya-svabhāva* のみが三性の定義として説かれる⁽⁸⁾。その『安慧釈』も同じである。ここで、この二形態の展開について順を追って見ることにしよう。*traya-laksana* は初めに『解深密經』に説かれる。『大乘莊嚴經論』の偈頌に *paramārtha-laksana* と *parinispanna-laksana* が説かれる。『中辺分別論』の偈頌にも *laksana* が説かれる。そして、『撰大乘論』では所知相分 (*jñeya-laksana*) において三性の定義は *traya-laksana* で説かれる。これは『解深密經』を除いて、『大乘莊嚴經論』の偈頌と『中辺分別論』の偈頌とは弥勒説、無著筆記と称される論書であり、『撰大乘論』は無著の著書である。『解深密經』は『瑜伽論』巻第七六撰決択分の中に編入されているが、この経は『瑜伽論』とは独立に成立したものが後に編入されたものであると説かれる⁽⁹⁾。以上によって *traya-laksana* は『解深密經』を所依として弥勒・無著の作とされる論書を中心に説かれていることが明らかになる。私見としてはこの *traya-laksana* が *traya-svabhāva* より以前の成立ではないかと考えるのである。

それに対して、*traya-svabhāva* の説は『瑜伽論』本地分巻第十三と撰決択分巻第七三、七四に説かれ、『大乘莊嚴經論』の長行(世親)の中で説かれ、『中辺分別論』では偈頌(Ⅲ-3)の中に *traya-svabhāva* の語があり、長行(世親)の中にも説かれている。『撰大乘論』では三性の定義は *traya-laksana* であるが、それは十一記識の説明までである。その以後の説明は *traya-svabhāva* である。世親の『三性論頌』と『唯識三十頌』では *traya-svabhāva* だけが説かれている。その『安慧釈』も同様である。以上により、*traya-svabhāva* は『瑜伽論』と『中辺分別論』の偈頌と『撰大乘論』に説かれ、その他は世親の注釈書と世親自身の論書において説かれることになる。世親自身の論書の中には *traya-laksana* は説かれないようである。この故に *traya-svabhāva* 説は『瑜伽論』本地分と撰決択分(巻第七三、巻第七四)を所依として『中辺分別論』に受け継がれ、それは『中辺分別論』の世親釈、『大乘莊嚴經論』の世親釈および『撰大乘論』の世親釈に説かれる。さらに世親自身の論書である『三性論頌』と『唯識三十頌』に至って *traya-svabhāva* 説が三性の定義として成立したようである。世親の実兄とされる無著の『撰大

乗論』では既に述べたように *lakṣaṇa* と *svabhāva* の両方が説かれていることから、ちょうど過渡期にあたるのではないかと考えられる。なお *lakṣaṇa* と *svabhāva* が同時に説かれているものとして『中辺分別論』真実品の第三頌(III-3)の世親釈をあげることが出来る。⁽⁹⁾ そっぴは *lakṣaṇa* と *svabhāva* を同義語としながらも *lakṣaṇa* から *svabhāva* への推移を示しているようである。

三、一無性と三無性

次に *niḥsvabhāva* (無性・無自性) について考えよう。それは空性 *śūnyatā* を一切諸法の無自性 (*niḥsvabhāva*) と定義して、*lakṣaṇa* (相、*svabhāva*, 自性) を論理的に超越するところよりきている説である。この無性説も論書によって一無性説と三無性説が説かれる。初めに一無性説とは三性を超越するために *niḥsvabhāvatā* (*no bo ñid* *med* *pa ñid*) だけを説くものである。この説は『大乘莊嚴經論』の偈頌(XI-50)⁽¹¹⁾と『撰大乘論』に説かれる。『撰大乘論』において『解深密經』等の三無性説を採用しないで、一無性説 (*eka-niḥsvabhāvatā*) を説いているのは般若思想を説く『大乘莊嚴經論』や『中辺分別論』の影響を受けたためではないかと考えられる。これに対して、三無性説とは次の如きである。

lakṣaṇa-niḥsvabhāvatā (*mīṣhan ñid* *no bo ñid* *med* *pa ñid*, 相無性性)

utpatti-niḥsvabhāvatā (*skye* *ba* *no bo ñid* *med* *pa ñid*, 生無性性)

paramārtha-niḥsvabhāvatā (*don* *dam* *pa* *no bo ñid* *med* *pa ñid*, 勝義無性性)

この三無性説を説く論書として、(一)『解深密經』(二)『瑜伽論』(卷十三、七三、七四、七六)、(三)『大乘莊嚴經論』の世親釈(XI-50の釈中)、(四)『唯識三十頌』および『安慧釈』、(五)真諦訳・撰論世親釈がある。故に、この説は『解深密經』・『瑜伽論』に説かれ、それが世親(四〇〇―四八〇)、真諦(四九九―五六九)、安慧(五

一〇一五七〇)らに継承されたものであろう。

四、おわりに

最初、三性説は『解深密經』から見て *traya-laksanā* (三相) 説と *traya-niṣvabhāva* (三無性) 説であったように考えられる。しかし、『瑜伽論』本地分に *traya-svabhāva* (三性) が説かれることから、この三相・三性説はあまり時間をへだてないで成立したのではないかと推測される。無著の『摂大乘論』では *traya-laksanā* 説が定義として用いられ、*traya-svabhāva* 説はその注釈部分に用いられていることから、どちらかと言えば三相説が中心であったようである。しかし、世親の『唯識三十頌』では三性説のみが説かれる。無性説については無著は般若思想の影響を受けて一無性 (*eka-niṣvabhāva*, 一無性) 説を説いている。これに対して世親は『解深密經』・『瑜伽論』等の如く三無性説を用いている。さらに要略すれば無著の三性一無性説は『摂大乘論』が証明するように *traya-laksanā* と *traya-svabhāva* の二形態が説かれ、*eka-niṣvabhāvatā* が説かれた。世親の三性三無性説は『三性論頌』・『唯識三十頌』が証明するように *traya-svabhāva* と *traya-niṣvabhāvatā* が説かれた。それ以降、三性三無性説は世親の説に定着したように考えられるのである。

注

- (1) 勝呂信静「瑜伽論の成立に関する私見」(『大崎学報』第一二九号、三三頁。b)『瑜伽論』卷第七六、大正蔵三十、七二八c。北京版『西蔵大蔵経』vol.111, P.88-2,7. (a)『解深密経』大正蔵十六、六九三a。北京版『西蔵大蔵経』vol.29, P.8-2,8. 袴谷憲昭「弥勒請問章和訳」(『駒沢大学仏教学部論集』第六号、一九七五年)一九〇-二一〇頁。
この章には、*traya-rūpa* (*parikalpita-rūpa*, *vikalpa-rūpa*, *dharmatā-rūpa*) が解説されている。瑜伽行唯識説の三性説を般若思想の中に採用したものと思われる。本稿は唯識論書における三性説の用いられ方について見ることを目的としている。

『解深密經』卷第二

(a) 吾_レ當_レ為_レ汝_レ說_レ諸法相。謂諸法相略有三種。何等為_レ三。一者遍計所執相。二者依他起相。三者圓成實相。云何諸法遍計所執相。謂一切法名假安立自性差別。乃至為_レ令_レ隨起言說。云何諸法依他起相。謂一切法緣生自性。則此有故彼有。此生故彼生。謂無明緣行、乃至招集純大苦蘊。云何諸法圓成實相。謂一切法平等真如。於此真如。諸菩薩衆勇猛精進為_レ因緣故。如理作意無倒思惟。為_レ因緣故乃能通達。於此通達漸漸修集。乃至無上正等菩提方証圓滿。

チベット訳『解深密經』

yon tan hbyun gnas chos kyi mtshan ñid ni gsum po hdi dag yin te | gsum gan she na | kun brtags pañi mtshan ñid dan | gshan gyi dpañ gi mtshan ñid dan | yoiñ su grub pañi mtshan ñid do || yon tan hbyun gnas de la chos rmañs kyi kun brtags pañi mtshan ñid gan she na | ji tsam du rjes su tha sñad gdags pañi phyr chos rmañ kyi ño bo ñid dam bye brag tu miñ dan brdar rmañ par gshag pa gan yin paño || yon tan hbyun gnas chos rmañ kyi gshan gyi dpañ gi mtshan ñid gan she na | chos rmañ kyi rten cid hñrel bar hbyun ba ñid de | hdi lta ste hdi yod pas hdi hbyun la | hdi skyes pañi phyr hdi skye ba hdi lta ste | ma rig pañi rkyen gyis hdu byed rmañ šes bya ba nas | de ltañ na sdug bsdal gyi phun po chen po hdi hpañ shig po hdi hbyun bar hgyur ro shes bya bañi bar gan yin paño || yon tan hbyun gnas chos rmañs yoiñ su brub bañi mtshan ñid gan she na | chos rmañs kyi de bñhin ñid gan yin pa ste | byañ chub sems dpañ rmañ sa kyiñ btul bañi rgyu dan | legs par tñhul bñhin yid la bas pañi rgyus te rtogs šin de rtogs pa goms par byas pa yon dag par grub pas kyañ bla na med pa yañ dag par rjes pañi byañ chub kyi bar du yañ dag par hgrub pa gan paño || (北京版『西藏大藏經』 vol.29, 8-2-8~3-6)

(b) 『瑜伽論』卷第七十六、攝決択分中菩薩地之五、

吾_レ當_レ為_レ汝_レ說_レ諸法相。謂諸法相略有三種。何等為_レ三。一者遍計所執相。二者依他起相。三者圓成實相。云何諸法遍計所執相。謂一切法名假安立自性差別。乃至為_レ令_レ隨起言說。云何諸法依他起相。謂一切法緣生自性。則此有故彼有。此生故彼生。謂無明緣行、乃至、招集純大苦蘊。云何諸法圓成實相。謂一切法平等真如。於此真如。諸菩薩衆、勇猛精進、為_レ因緣故、如理作

意、無倒思惟爲因緣故、乃能通達。於此通達漸漸修集、乃至、無上正等菩提方証圓滿。

キレマート記『瑜伽論』卷第七十六

| yon tan hbyuñ gnas dehi phyir ñon cig dan | chos mnam kyī mtshan ñid la mkhas pa bsad par byaho || yon tan hbyuñ gnas chos mnam kyī mtshan ñid ni gsum po hdi dag yin te | gsum gañ she na | kun brags pañi mtshan ñid dan | gshan gyi ban gi mtshan ñid dan | yoiñ su grub pañi mtshan ñid do | (正譯版¹ vol.111, 88-2-7)

- (2) Gadjin Nāgao: *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, (長尾本)
svabhāvas trividhaḥ
asac ca nityaṁ sac cāpy atatvataḥ |
sad-asat-tatvataḥ cēti svabhāva-traya isyate || Ⅲ.3||

parikalpita-lakṣaṇaṁ nityam asaḍ ity etat parikalpita svabhāve tatyam aviparīṭayāt | paratanta-lakṣaṇaṁ sac ca na ca tatvato bhrāntatvād ity etat paratanta-svabhāve tatvaṁ | pariniṣpanna-lakṣaṇaṁ sad-asat-tatvataś cēty etat | pariniṣpanna-svabhāve tatvaṁ | (p.37-38)

- (c) Sylvain Lévi: *Mahāyāna-sūtrālamkāra*, (china, 1940)

(a) na sat parikalpita-paratanta-lakṣaṇābhyāṁ na ca asaḍ pariniṣpanna-lakṣaṇena | na tatā-parikalpita-paratanta-abhyāṁ pariniṣpannasyaikaivābhā vāt | (p.22)

(b) abhāvabhāvata yā ca bhāvabhāva samānatā | aśantaśāntā² kalpā ca pariniṣpanna-lakṣaṇaṁ | (XI-41) (p.65)

- (4) 『撰大乘論』『西藏大藏經』 vol.112, p.221-5-6. E.Lamotte: *La Somme Du Grand Vehicule (Mahāyānasamgraha)* Tome I, p.24³

拙論『撰大乘論世親釈の漢藏和訳対照——釈応知勝相品——その(一)』(鈴木學術財団研究年報)「四号」一九九七年、三四—四八頁。

拙著『初期唯識思想研究』(大東出版社、昭和五十六年)、六六—六七頁。本書第三章第二節參照。

- (5) (a) 『瑜伽論』卷第十三、大正藏三十三、三四五c。『西藏大藏經』vol.109, p.286-2-6o. (b) 同卷十三、大正藏三十、七〇三a。『西藏

大藏經』vol.111, p.72-1-6。 (c)同卷七四、大正藏三〇、七〇四^c。『西藏大藏經』vol.111, p.74-1-2。

(a)『瑜伽論』卷第十三、本地分中三摩呬多地第六之三

復有三種自性。謂遍計所執自性。依地起自性。円成美自性。復有三種無性性。謂相無性性。生無性性。勝義無性性。

チベット訳『瑜伽論』卷第十三

no bo ñid nam pa gsum sta | yois su grub pahi no bo ñid dan | gshan gyi dban dan | kun du btags pahi no bo ñid dan | no bo ñid med pa nam pa gsum ste | mshan ñid no bo ñid med pa dan | skye pa no ñid med pa dan | don dam pahi no bo ñid med pa dan | (北京版、vol.109, 286-2-6~7)

(b)『瑜伽論』卷第七三、撰訳折分中菩薩地之二

云何名為三種自性。一、遍計所執自性、二、依他起性、三、円成美自性。云何遍計所執自性。謂隨言説、依仮名言、建立自性。云何依他起自性。謂從衆縁所生自性。云何円成美自性。謂諸法真如、聖智諸行、聖智境界、聖智所縁、乃至能令証得清淨、能令解脱一切相縛及塵重縛、亦令引發一切功德。

チベット訳『瑜伽論』卷第七三

| no bo ñid gsum gan she na || kun btags pahi no bo ñid dan | gshan gyi dban gi no bo ñid dan | yois su grub pahi no bo ñid do |
| kun btags pahi no bo ñid gan she na | ji tsam rjes su tha sñad gdags pahi phyir min dan brdal sbyun bahi no bo ñid gan yin paho | gshan gi dban gi no (p.20a) bo ñid gan she na | rten cin hprel par hbyun bahi no bo ñid gan yin paho |
| yois su grub pahi no bo ñid gan she na | hdi lta ste | nam par dag par bya bahi phyir dan | mshan ma dan gnas nan len gyi hshin ba thams cad las nam par thar par bya bahi phyir dan | yon tan thams cad mdon par bsgrub par bya bahi phyir chos nams kyi de bshin ñid hpñags pahi ye ses kyi spyod yul | hpñags pahi ye ses

gyi yul | bphags paḥi ye śes kyi dmigs pa gaṇ yin paḥo | (北藏^ノ vol.111, 72-2-1)

(c) 『瑜伽論』卷第七四^ノ 撰決択分中菩薩地之^二

問、若依他起自性亦正智所攝、何故前說依他起自性緣遍計所執自性執^レ心可^レ了知^上。答、彼意唯說依他起自性雜染分非清淨分。若清淨分、知緣彼無執^レ心可^レ了知^上。

チヤミム^ノ 『瑜伽論』卷第七四

gal te gshan gyi dbaṇ gi ḥo bo ṇid yaṇ dag paḥi śes pas bsdus pa yaṇ yin na | des na gshan gyi dbaṇ gi ḥo bo ṇid ni kun btags paḥi ḥo bo ṇid la mñon par shen pa la brten nas śes par hgyur ro shes smras pa de de ji lta bu she na | smras pa | der ni kun nas ṇon moṇs par hgyur baḥi gshan gyi dbaṇ gi ḥo bo ṇid la bsams pa yin gyi | rnam par byaṇ bar hgyur ba la sa ni ma yin te | rnam par byaṇ bar hgyur ba ni de la mñon par mshen pa la brten nas śes par hgyur ba yin par rig par byaḥo | (北藏^ノ vol.111, 74-1-2~4)

(c) *Madhyāntavibhāga-bhāṣya* 中觀^ノ

(a) kalpitāḥ paratantrās ca pariniṣpanna eva ca | arthād abhūtakalpāc ca dvayābhāvāc ca deśitāḥ || I. 5 ||
arthāḥ perikalpitāḥ svabhāvaḥ | abhūtaparikalpāḥ paratantrāḥ svabhāvaḥ | grāhya-grāhākābhāvaḥ pariniṣpannaḥ
svabhāvaḥ | (p.19)

(b) svabhāvas trividhaḥ asac ca nityaṁ sac cāpy atātvaṭaḥ | sad-asat-tatvataś ceti svabhāva-traya iṣyate || Ⅲ. 3 ||
(p.37)

(c) svabhāva-dvaya-notpattin mala-śānti-dvayam matain || (Ⅲ-9 a. b)
svabhāvānutpattir grāhya-grāhākayor anutpattir mala-śānti-dvayaṁ ca pratisamkhyā-nirodha-tathatākhyam ity
esa trividho nirodho yad uta svabhāva-nirodho dvaya-nirodhaḥ | (p.40)

- (7) ㊦ “*Mahāyāna-sūtrālaṅkāra*”
yā parikalpiṇena svabhāvenāvidyamānatā saiva paramā vidyamānatā pariniṣpannena svabhāvena yaśca sarvathā
nupalambhaḥ parikalpiṇasya svabhāvasya sa eva parama upalambhaḥ pariniṣpanna svabhāvasya | (IX-78 頌、長行、
p.48)
- (8) S.Lévi: “*Vijñaptimātratāsiddhi*” (Paris, 1925)
trivīdhasya svabhāvasya trivīdhān niḥsvabhāvatām |
saṃdhāya sarvadharmānān deśitā niḥsvabhāvatā || (23頌, p.41)
山口益「世親造三性論偈の梵藏本及びその注釈的研究」『山口益仏教学文集』上、(春秋社、一九七二年)、一二五頁。
- (9) (一) 参照。
- (10) (一) 参照。
- (11) “*Mahāyāna-sūtrālaṅkāra*”. p.67
svayaṁ svenāmanā, bhāvātsvabhāve cānavasthiteḥ | grāhavattadābhāvāc ca niḥsvabhāvatvam iṣyate || (XI-50)

第二節 『摂大乘論世親釈』における三性説

一、はじめに

真諦 (Paramārtha, 四九九―五六九) は多くの唯識学の文献を翻訳したのであるが、その中でも特に『摂大乘論』の思想を伝播することに心を砕いたようである。

無著 (Asaṅga, 三九五―四七〇) の『摂大乘論』(Theg pa chen po bsdus pa, Mahāyāna-saṃgraha) に対して、世親 (Vasubandhu, 約四〇〇―四八〇) が注釈したのが『摂大乘論釈』(Theg pa chen po bsdus pa'i hgrtel pa, Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣya) である。⁽¹⁾ この『摂大乘論』とその『世親釈』には残念なことにサンスクリット本は現存していない。しかし、チベット訳本が現存する。漢訳本として、『摂大乘論』には仏陀扇多訳・真諦訳・達磨笈多訳・玄奘訳の四訳があり、『世親釈』には真諦訳・達磨笈多訳・玄奘訳の三訳がある。この内、真諦訳だけが他の漢訳本より分量が非常に多くなっている。その原因は本来の『世親釈』に真諦が訳場参加者のために講義したものが合糅されたからであると考えられる。その講義には真諦自身の唯識学説が含まれていることについてはすでに幾つかの論文が発表されている。⁽²⁾ それは彼の訳出に成る『転識論』『決定蔵論』『三無性論』等を観ても理解できるように、その翻訳態度は訳出と同時に自己の学説を解説することからも伺える。『世親釈』においても同じような翻訳態度であったと推定しても少しもおかしいことはなく、むしろ事実であったと見た方が妥当のようである。

このように考えられることから、真諦訳の『世親釈』には翻訳時に解説したものが付加されていることになる。その中に、真諦自身による唯識説が含まれよう。それ故に、本節では『世親釈』釈応知勝相品の中に、真諦自身の三性

説に関する学説を尋ねるものである。この目的のために以下に三漢訳本とチベット訳本とを比較対照するという煩瑣な作業をしばしば行うことになろう。

なお、釈知勝相品（所知相章）全体について、真諦訳と他訳との相違点については、すでに他の論文で公表している⁽³⁾ので、本節では三性説における、真諦の唯識説の特徴を見てみようと考え。

二、三相から三性へ

三性説の性に相当する言語として、*lakṣaṇa*（相）と *svabhāva*（性、自性）が知られている。唯識説の諸論書には、*traya-lakṣaṇa*（三相）を説く文献⁽⁴⁾と、*traya-svabhāva*（三性）を説く文献がある。『摂大乘論』にはこの二型式の三性説が説かれているが、世親の『唯識三十頌』には *traya-svabhāva* だけが説かれている。このことは『摂大乘論』と『唯識三十頌』との思想的展開の一端を示しているようである。

『摂大乘論』において、(*jñeya-lakṣaṇa* 所知相章) において三性説が説かれる。真諦訳は釈知勝相品 (*jñeya-lakṣaṇa*) を四章に区分している。その相章第一と差別章第二では *traya-lakṣaṇa*（三相説）が説かれ、分別章第三と顕了意依章第四では *traya-svabhāva*（三性説）が説かれている。このように所知相章（真諦訳・釈知勝相品、玄奘訳・所知相品）は三性説を説くにあたって三相 *traya-lakṣaṇa* と三性 *traya-svabhāva* によって解釈している。以下において、三相・三性説について煩瑣であるが四訳を比較対照して考察を試みる次第である。

はじめに漢訳とチベット訳の三相の名称をあげると次のようである。初に相章・差別章について見てみよう。

他性相 妄想分別相 成就相（仏陀扇多訳）

依他性相 分別性相 真実性相（真諦訳）

依他相 分別相 成就相 (達磨笈多訳)

依他起相 遍計所執相 円成実相 (玄奘訳)

gshan gyi dbaṅ gi mtshan ṅid, paratantra-lakṣaṇa, (依他相)

kun tu brtags paḥi mtshan ṅid, parikalpita-lakṣaṇa, (分別相)

yoṅs su grub paḥi mtshan ṅid, pariniṣpanna-lakṣaṇa, (真実相)

真諦訳だけは *lakṣaṇa* を「性相」と訳しているが、他訳はすべて「相」と訳している。チベット訳 *mtshan ṅid* は *lakṣaṇa* に相当するものである。

次に分別章・顯了意依章について見てみよう。

依他性 妄想分別性 成就性 (仏陀扇多訳)

依他性 分別性 真実性 (真諦訳)

依他性 分別性 成就性 (達磨笈多訳)

依他起自性 遍計所執自性 円成実自性 (玄奘訳)

gshan gyi dbaṅ gi no bo ṅid, paratantra-svabhāva, (依他性)

kun tu brtags paḥi no bo ṅid, parikalpita-svabhāva, (分別性)

yoṅs su grub paḥi no bo ṅid, pariniṣpanna-svabhāva, (真実性)

玄奘訳だけは *svabhāva* を「自性」と訳しているが、他訳はすべて「性」と訳している。チベット訳の *no bo ṅid* は *svabhāva* に相当するものである。⁽⁵⁾

『解深密経』では三相説 (*traya-lakṣaṇa*) が説かれ、『瑜伽論』では三相説と三性説 (*traya-svabhāva*) が説かれている。それを継承して『摂大乘論』は三相説と三性説を同時に説いている。これは無著までは三相説と三性説が共

存し同時に説明されていたことを示唆している⁽⁶⁾。しかし、世親は『中辺分別論』の注釈において、次のように説明している⁽⁷⁾。

parikalpita-laksana nityam asad ity etat parikalpita-svabhāve tatvam aviparītatvat |
 paratantra-laksanam sac ca na ca tatvato bhrāntatvad ity etat paratantra-svabhāva tatvam |
 pariniṣpanna-laksanam sad-asat-tatvatas cēty etat pariniṣpanna-svabhāve tatvam |
 分別相 (parikalpita-laksana) は常に無 (非有) であると言つゝ、それは分別の自性 (parikalpita-svabhāva) において無顛倒性の故に真実である。

依他相 (paratantra-laksana) は散乱性の故に有と無との真実であると言つゝ、それは依他の自性 (paratantra-svabhāva) において真実である。

真実相 (pariniṣpanna-laksana) は有と非有との真実であると言つゝ、それは真実の自性 (pariniṣpanna-svabhāva) において真実である。

このように世親は laksana (顯相) を svabhāva (自性) として説明している。laksana が現表的な性質を意味するのに対して、svabhāva は本性的な性質を意味する言語であろうか。世親は自著の『唯識三十頌』では三性説 (traya-svabhāva) だけによって説いている。そして、世親以後は三相説ではなく三性説がおもに説かれるに至っている。

三、三相の解説

『摂大乘論』の三相説は常に依他相から説かれる。いまその順序に従って初に依他相について考察しよう⁽⁸⁾。

真谛訳『摂大乘論』

依他性相者、本識為種子、虛妄分別所攝諸識差別。何者為差別。謂身識、身者識、受者識、応受識、正受識、世識、數識、処識、言說識、自他差別識、善惡兩道生死識。身識身者識受者識正受識世識數識処識言說識、如、此等識因言說熏習種子生。

自他差別識、因我見熏習種子生。

善惡兩道生死識、因有分熏習種子生。

由、此等識一切界・道・煩惱所攝依他性為相、虛妄分別即得顯現。

チベット訳『攝大乘論』

de la gshan gyi dhan gi mtshan ñid gañ she na | gañ kun gshi nnam par ses pañi sa bon can yañ
dag pa ma yin pa kun rtog pas bsdus pañi nnam par rig paño ||

de yañ gañ she na | lus dan lus can dan | za ba poñi nnam par rig pa dan | des ñe bar spyad par
bya bañi nnam par rig pa dan | de la ñe bar spyod pañi nnam par rig pa dan | dus kyi nnam par rig
pa dan | grañs kyi nnam par rig pa dan | yul gyi nnam par rig pa dan | tha sñad kyi nnam par rig
pa dan | bdag dan gshan gyi bye brag gi nnam par rig pa dan | bde hgro dan nan hgro dan hchi hpho
dan skye bañi nnam par rig paño ||

de la lus dan lus can dan za ba poñi nnam par rig pa gañ yin pa dan | des ñe bar spyad par bya
bañi nnam par rig pa gañ yin pa dan | de la ñe bar spyod pañi nnam par rig pa gañ yin pa dan | dus
dan | grañs dan | yul dan | tha sñad kyi nnam par rig pa gañ yin pa de ni mñon par bñod pañi bag
chags kyi sa bon las byun bañi phyir ro ||

bdag dan gshan gyi bye brag gi nnam par rig pa gañ yin pa de ni bdag tu lta bañi bag chags kyi

sa bon las byun bahi phyir ro ||

bde hgro dan nan hgro dan hchi hpho dan skye bahi nman par rig pa gan yin pa de ni srid pahi
yan lag gi bag chags kyi sa bon las byun bahi pyir ro ||

nman par rig pa hdi nman kyiis khams dan hgro ba dan skye gnas (dan kun nas ñon moñs pa) tha
ms cad bsdu pa gshan gyi dban gi mtshan nid kyi yan dag pa ma yin pa kun tu rtog pa bstan pa
yin no ||

その中で、依他相 (paratantra-lakṣaṇa) とは何かとは、アーラヤ識の種子である虚妄分別に摂せられる表
識 (vijñapti) のことである。

それはまた何かとは、(1) 身と (2) 身者と (3) 受者の表識と (4) それによる所受の表識であるものと
(5) それを能受する表識であるものと (6) 世の表識と (7) 数の表識と (8) 処の表識と (9) 言説の表識
であるものと (10) 自他の差別の表識であるものと (11) 善趣と悪趣と死と生の表識であるもの、とである。

その中で、(1) 身と (2) 身者と (3) 受者との表識であると、(4) それによる所受の表識であると (5)
それを能受する表識であると (6) 世 (時) と (7) 数と (8) 処と (9) 言説の表識であると、それは「アー
ラヤ識の」言説の熏習の種子から生ずるからである。

(10) 自他の差別の表識である、それは「アーラヤ識の」我見の熏習の種子から生ずるからである。

(11) 善趣と悪趣と死と生の表識である、それは「アーラヤ識の」有分の熏習の種子から生ずるからである。

これらの表識によって一切の [三] 界 (dhātu) と [五] 趣 (gati) と [四] 生 (yonis) と「雑染」が摂せら
れるのが、依他相の虚妄分別であると知らるべきである。

玄奘訳『攝大乘論』

此中、何者依他起相、謂阿頼耶識為種子、虛妄分別所攝諸識。此復云何、謂、身、身者、受身識、彼所受識、彼能受識、世識、數識、処識、言說識、自他差別識、善趣惡趣死生識。

此中、若身・身者・受者識、彼所受識、彼能受識、世識、數識、処識、言說識、此由名言熏習種子。

若自他差別識、此由名言熏習種子。

若善趣惡趣死生識、此由名言熏習種子。由此諸識、一切界・趣・雜染所攝、依他起相虛妄分別、皆得顯現。このところで真諦訳が本識と訳したものは、他の三漢訳では阿頼耶識であり、チベット訳でも kun gshi nam par šes pa (ālaya-vijñāna) となっている。これにより真諦訳も依他相とは「アーラヤ識を種子となし、虚妄分別に攝せられる諸識の差別なり」ということになる。その諸識の差別とは十一識のことである。十一識は次のように説かれている。

- (1) 身と (2) 身者と (3) 受者識 lus dan lus can dan za ba poñi nam par rig pa (deha-dehi-bhoktr-vijñapti)
- (4) 能受識 des ñe bar spyad par bya bañi nam par rig pa (tadupabhukta-vijñapti)
- (5) 正受識 de la ñe bar spyod pañi nam par rig pa (tadupabhoktr-vijñapti)
- (6) 世識 dus kyi nam par rig pa (kāla-vijñapti)
- (7) 数識 grans kyi nam par rig pa (saṃkhyā-vijñapti)
- (8) 処識 yul gyi nam par rig pa (deśa-vijñapti)
- (9) 言說識 tha sñad kyi nam par rig pa (vyavahāra-vijñapti)
- (10) 自他差別識 bdag dan gshan gyi bye brag gi nam par rig pa (svaparaviśeṣa-vijñapti)

(11) 善惡両道生死識 *bde hgro dan hchi pho dan skye bahi nman par rig pa (sugati-durgati-cyuty-upapatti-vijñapti)*

この中で、真諦訳は身識・身者識・受者識と訳されているが、玄奘訳が身・身者・受者識と訳するように、チベット訳も *lus dan lus can dan za ba poñi nman par rig pa (deha-dehi-bhoktr-vijñapti)* と訳されていることから、この三識は一グループのものであることを示している。この十一識は三種の種子説として説かれる。第一身識から第九言説識までの九識は言説熏習種子（名言熏習種子、*mñon par brijod pahi bag chags kyi sa bon, abhilāpa-vāsana-bija*）に因^て生じ、第十自他差別識は我見熏習種子（*bdag tu lta bahi bag chags kyi sa bon, ātmadrsti-vāsana-bija*）に因^て生じ、第十一善惡両道生死識は有分熏習種子（有支熏習種子、*srid pahi yan lag gi bag chags kyi sa bon, bhovānga-vāsana-bija*）に因^て生ずると説かれる。

これにより十一識は三種熏習種子に因^て顕現することがわかる。その言説熏習種子とは言説（言語）を媒介として思考した概念に依^{つて}熏習される種子である。それは善・悪（不善）・無記の三性の力によって熏習された種子が、すべての現象（一切諸法）の直接の原因（親因縁）となることである。これは善因により善果が、悪因により悪果が、無記因により無記果が現行することを意味している。それ故に言説熏習種子は等流習気ともよばれ、熏習種子の総称とされる。我見熏習種子とは自我は実在するとなす我見（我執）に依^{つて}熏習される種子である。これは自我意識に依^{つて}自己が他者と異なるという考えの根本をさす考えである。これも言説熏習に属するものである。有分熏習種子とは業種子とも言われ、異熟習気ともよばれる。それは善・悪の業に依^{つて}熏習される種子である。それは三界六道の苦楽等を生じ生死流転を生ずる種子であるという。この熏習も言説熏習に属するもので業種子を別出したものである。⁽⁹⁾

これら十一識は一切の三界・五趣（六道）・四生・雜染（*sarva-dhātu-gati-yoni-samkleśa*）であると説かれるの

である。四生はチベット訳だけにある解釈である。またチベット訳の論本には三漢訳にある雑染の語が欠けている。ただしチベット訳の釈論には見られる。

この十一識について、『世親釈』には(1)身識は眼等の五界を意味し、(2)身者識は染汚識を意味し、(3)受者識は意界を意味し、(4)応受識は色等六外界を意味し、(5)正受識は六識界を意味し、(6)世識は生死相続不斷識を意味し、(7)数識は一から阿僧祇までの数識を意味し、(8)処識は器世界識を意味し、(9)言説識は見聞覚知識を意味する。この第一身識から第九言説識はまで言説熏習差別を因とするものであり、(10)自他差別識は自他の依止の差別識である我見熏習を因とするものであり、(11)善惡両道生死識は生死道の多種の差別識である有分熏習を因とするものであると説かれている⁽¹¹⁾。

さらに、論本では十一識を十八界によって説明するが、それに対する世親の注釈はない。しかし、それについて真諦だけに次のような説明がなされているので見てみよう⁽¹¹⁾。

真諦訳『撰大乘論世親釈』

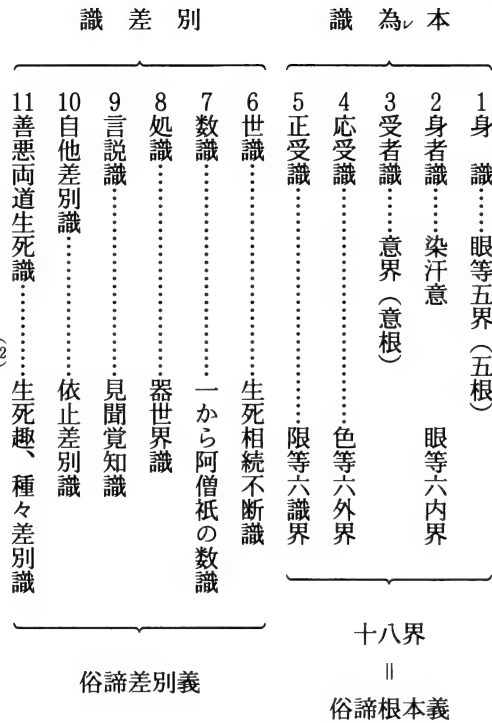
論曰。由身識、身者識、受者識、應知摂眼等六内界。以応受識、應知摂色等六外界。

以応受識、應知摂眼等六識界。由如此等識為本、其余諸識是此識差別。

釈曰。此言、欲顯何義。欲顯真實性義。若不定明一切法唯有識、真實性則不得顯現。若不具說十一識、說俗諦不盡。若止說前五識、唯得俗諦根本、不得俗諦差別義。若說俗諦不遍、真諦則不明了。真不明了則遺俗不盡。是故、具說十一識、通攝俗諦為如十八界、具有根塵識、為不爾。

この注釈の部分はまったく他訳にはなく、真諦訳だけにある説明で明らかに真諦の自説を明らかにしたものである。それは十一識全体を俗諦であると理解する。それをさらに根本義と差別義に区別している。十一識はすでに見たように三種熏習種子によっても解釈されるが、その場合、第一識から第九識までを一グループとして説いている。こ

の十一識について、一切諸法としての十八界の区分方法と、熏習種子における区分方法とがあることを明らかにしている。三界十八界に限れば前五識で一応の説明ができる。しかし、三種熏習種子説に立つと第一識から第九識までが言説熏習種子と称されることから、十一識全体がその理解のために必要となる。それを図示すると次のようになる。



更に、十一識について真諦の見解を見よう。⁽¹²⁾

真諦訳『撰大乘論世親釈』

論曰。由_レ如_レ此等識、一切界・道・煩惱所攝。

釈曰。一切界即三界十八界。一切道即六道。於此界此道中有三煩惱、即惑・業・果報、此三亦名「煩惱」。亦名為_レ濁。俗諦不_レ出此等法。即以_レ前十一識攝_レ此等法。

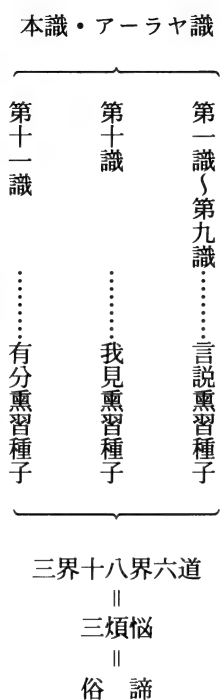
チベット訳『撰大乘論世親釈』

「一切の界と趣と生とを撰する」とは、三界 (tri-dhātuka) とその中に在る五趣 (pañca-gati) と四生 (catu-yoni) と雑染 (saṃkleśa) である。「撰する」とは、その自性 (svabhāva) のことである。

玄奘訳『撰大乘論世親釈』

一切界・趣・雑染所撰者、謂墮三界五趣雑染、是彼自性故名所撰。

真諦訳のものは前半はチベット訳をはじめとする他の漢訳に相当するが、後半は解説されたもので、真諦の自説であらう。チベット訳などでは五趣であるものが、真諦訳では六道となっている。真諦はその三界十八界六道の中には惑と業と果報との三煩惱があり、それは俗諦のものであると解説している。それを十一識・三種熏習種子について図示すると次のようになる。



我々の対象とする世界は本識アーラヤ識を所依として虚妄分別によって顕現される世界 (laṣṣana) であり、その八識が識変異して十一識の諸識として表象される世界である。それは三種熏習種子による差別識として説かれる。それを真諦は俗諦の根本義と差別義として捉えている。その世界は三界十八界六道であって、惑・業・果報の三煩惱からなる世界であり、俗諦であることを明らかにしている。

十一識の諸識として、すなわち *viñapti* として顕現される世界とは全体としてそれは *lakṣaṇa* (相) の世界ではないのではなからうか。それは依他相が虚妄分別による世界と説かれることではないかと考えられる。

次に、真諦訳の『世親釈』にだけ見るのできる変異・識変異について少しく考えよう。

真諦訳『摂大乘論世親釈』⁽¹³⁾

(A) 論曰。依他性相者、本識為種子、虚妄分別所攝諸識差別。

釈曰。由本識能變異作十一識、本識即是十一識種子。十一識既異故言差別。分別是識性。識性何所分別。分別無為有故言虚妄。分別為因、虚妄為果。由虚妄果得顯分別因、以此分別性、攝一切諸識皆尽。

チベット訳『摂大乘論』及び『世親釈』

〔論〕 de la gshan gyi dban gi mtshan ñid gan she na |

gan kun gshi nam par śes pañi sa bon can yan dag pa ma yin pa kun rtog pas bsdus pañi nam par rig paho ||

〔釈論〕 yan dag pa ma yin pa kun tu rtog pas bsdus pa shes bya ba ni yan dag pa ma yin pa kun tu rtog paho ||

〔論〕 その中で、依他相 (paratantra-lakṣaṇa) とは何かとは、アーラヤ識の種子である虚妄分別に攝せられる表識 (*viñapti*) のことである。

〔釈論〕 「虚妄分別に攝せられる」とは虚妄分別のことである。

笈多訳『摂大乘論世親釈』

論曰。此中、何者是依他相、阿梨耶識為種子、虚妄分別所攝諸識。

釈曰。虚妄分別所攝者、虚妄分別体性故。

玄奘訳『摂大乘論世親釈』

論曰。此中、何者依他起相、謂阿頼耶識為種子、虚妄分別所攝諸識。

釈曰。虚妄分別所攝諸識者、謂此諸識虚妄分別以為自性。

(B) 真諦訳『摂大乘論世親釈』

論曰。本識識、

釈曰。一識謂一本識。本識變異為諸識故言識識。

(C) 真諦訳『摂大乘論世親釈』

論曰。仏世尊言、弥勒、与心不異、何以故、我說唯有識、此色相境界、識所顯現。

釈曰。(中略)如経言、此色相境界、識所顯現、実無境界、是識變異所作。先說唯識後說境界識。

チベット訳『摂大乘論』及び『世親釈』

〔編〕 rnam par śes pa ni dmigs pa rnam par rig pa tsam gyis rab tu phye ba can yin no shes nas
bśad do ||

〔釈論〕 dgois pa nes par hkrel bahi mdo las kyan rnam par śes pa ni dmigs pa rnam par rig pa
tsam gyis rab tu phye ba can no shes nas bśad do shes gsuns pa des na dmigs pa rnam par rig pa
tsam gyis rab tu phye ba can de ni rnam par rig pa tsam nid de | don gyis ston pa shes bya bahi
tha tshig go ||

〔論〕識とは所縁がただ表識のみ（唯識）によって顕現されるものであると我（世尊）は説くのである。

〔釈論〕解深密経にも「識（vijñāna）とは所縁（ālambana）がただ表識のみ（vijñapti-mātra）によって顕現されるもの（pratibhāsa, prabhāsa）であると我（世尊）は説く」と説かれる、それ〔解深密経〕によれば「所縁がただ表識のみによって顕現されるものである」とはただ表識のみであること（vijñapti-mātra, 唯識性）ということであって、対象（artha, 境）が空（śūnya）であるという意味である。

この（A）は、依他相（paratantra-lakṣaṇa）の定義を説く箇所であり、すでに考察したのであるが、真諦訳の釈論にある「変異」の語は真諦の唯識説を現わすところから再び考察の対象としたものである。（A）の真諦訳の釈論は、チベット訳・笈多訳・玄奘訳がよく一致するのに対して、非常に相違している。そこに説かれる「変異」及び「識変異」の訳語は真諦訳の『世親釈』だけに見ることのできるものである。それについて筆者は、すでに世親の『大乘唯識論』（真諦訳）・『唯識二十論』（玄奘訳）・サンスクリット本『唯識二十論』、さらに『転識論』（真諦訳）・『成唯識論』中の「唯識三十頌」（玄奘訳）・サンスクリット本『唯識三十頌』などを比定して、変異は pariṇāma に相当し、識変異（本識変異）は vijñāna-pariṇāma に相当するものと推定したところである。（A）の「本識は能く変異して十一識と作る」と（B）の「一識とは謂く一本識なり。本識が変異して諸識と為る」とある。それは「一識（本識・阿黎耶識）が変異して諸識（八識・十一識）となる」と説くもので一識説を説くものとなっている。このことについてすでに論じたところを紹介すると次のようになる。

釈迦知勝相品の真諦の増広付加の注釈部分に説かれている変異は、笈多訳・玄奘訳・チベット訳には見出せない訳語で真諦訳の特徴であり、それは真諦の唯識説を説くものと考えられる。その変異について以下のことが理解されたと考える。（一）変異は、一識（本識・阿黎耶識）が変異して諸識（八識・十一識）となると説かれる一識説である。そこで識が変異して相見二分説を説くことから、変異は pariṇāma と考えられる。（二）識変異（本識変異）は

『転識論』と『唯識三十頌』との比定から理解できるように *viñāna-pariṇāma* が想定できる。(三) 乱識の変異は顛倒・煩惱又是識変異といわれるように迷乱性を含んでいる。(四) 三性説の中で説かれる依他性の変異は依他性と分別性との関係に限定されている。これは『摂大乘論』に説かれる三性における異門説とは異っている⁽¹⁴⁾。(五) 変異には種子生種子の因果異時による時間的な相違が見られる、などの意味が含まれることを明らかにした。

この(A)に関して、勝呂信静氏は、「十一識はアーラヤ識の種子から生じたものであるが、論本の趣旨は、種子から生じたということよりも、一切諸法の表象たる十一識はそれに対応する種子を持つものであるということを示すものであろう。しかし、真諦訳には「本識が能く変異して十一識と作る」といって、識の能動性がかなり明瞭に示されている。つまり本識が主観であって、それから客観的表象としての十一識が生ずるという形があらわされていると見られる。」と説いている⁽¹⁵⁾。(C)では論本の識所顕現の顕現はチベット訳では *rab tu phyé ba* (*pratiḥāsa, prabhāsa*) である。また、後に分別性相の説明の中にも、論本の唯有識体顕現が釈論で識所変異顕現と説明されている。その唯有識体顕現の顕現はチベット訳では *snan ba* (*pratiḥāsa, prabhāsa*) である。このことから変異には顕現 (*pratiḥāsa, prabhāsa*) の意味が含まれるものと考えられると勝呂氏は論じられている。そして、そのことについて次のように解説されている。「本来の『摂大乘論』においては、顕現 = *snan ba* (*pratiḥāsa, prabhāsa*) の語が一般的に用いられているが、この語は「ものが見られる」という受動的意味が中心である。『摂大乘論』の文脈においてもそのような意味によって読んで差支えないと思う。しかるに真諦訳においては変異の語が用いられているので、それとの関連において当訳においては顕現は能動的な意味に転していると見られよう。すなわち顕現とは、表象すること、何らかの対象をあらわし出すことの意味に理解される。「変異顕現」というように二語が続けて用いられている例があるが、それは識の能動的な作用である変異に基づいて対象が顕現されるという意味であらう。つまり変異の概念は顕現の意味をも含んで、対象を表象する作用という意味に用いられているのである⁽¹⁶⁾。」と論じられて

いる。これより以降にも変異について説かれるが、その都度触れることにする。

更に、依他性相に対する世親の注釈に付加された真諦の解説を見てみよう。

真諦訳『摂大乘論世親釈』⁽¹⁷⁾

論曰。依他性為相、虚妄分別即得顯現。

釈曰。欲顯虚妄分別。但以依他性為体相。乱識及乱識變異、即是虚妄分別。分別即是乱識變異、虚妄分別若広説有十二種識、若略説有四種識。一似塵識、二似根識、三似我識、四似識識。一切三界中所有虚妄分別、不出此義。由如此識即得顯現。雖説如此識攝一切虚妄分別皆尽。執此虚妄分別中、何者為依他性、何者為分別性。

論曰。如此等識、虚妄分別所攝唯識為体。

釈曰。如此等識即顯十一識及四識。一切法中唯有識、更無余法故唯識為体。此体由有故異分別性、由虚妄分別性攝故異真实性。此性非実有、実非無故、説虚妄是其性故、説虚妄分別所攝。論曰。非有虚妄塵顯現依止是名依他性相。

釈曰。定無所有故言非有。非有物而為六識縁縁故言虚妄塵似根塵我識。生住滅等心變異明了故言顯現。此顯現以依他性為因故言依止。譬如執我為塵。此塵実無所有。以我非有故、由心變異顯現似我故、説非有虚妄塵。顯現此事因依他性起故、依他性為虚妄塵顯現依止、説此為依他性相。

チベット訳『摂大乘論』及び『世親釈』

〔編〕 gshan gyi dban gi mtsan ñid kyi yañ dag pa ma yin pa kun tu rtog pa bstan pa yin no || nman par rig pa hdi nman kyi nman par rig pa tsam ñid yañ dag pa ma yin pa kun rtog pas bsdus pa

yod pa ma yin pa dan | nor bahi don snan bahi gnas gan yin pa hdi ni gshan gyi dban gi bdag ñid de | yan dag pa ma do ||

〔釈論〕 gshan gyi dban gi mtshan ñid ces bya ba ni gshan gyi dban gi bdag ñid de | yan dag pa ma yin pahī kun tu rtog pa bstan pa yin no ||

nam par rig pa hdi mams kyi nam par rig pa tsam ñid yan dag pa ma yin pahī kun tu rtog pas bsdus pa shes bya ba de la yan dag pa ma yin pahī kun tu rtog pas bsdus pa shes bya ba ni dehi no bo ñid do || yod pa ma yin pa dan | nor pahī don snan bahi gnas gan yin pa hdi ni shes bya ba ni yod pa ma yin pa dan | nor pahī don snan bahi rgyu ste | de la yod pa ma yin pa ni med pa ste | hdi ltar bdag gi no bo don de bshin du yod par bzun nas de ñid la bdag med par bdag ces snan ba ste | dehi gnas ni snan bahi gnas te rgyu shes bya bahi tha tshig go | de lta bu ni gshan gyi dban gi mtshan ñid do ||

〔論〕 依他相が虚妄分別であると説かれる。

「これらの表識 (vijñapti) は、唯識性 (vijñapti-mātrata) であるが虚妄分別に摂せられる、無所有にして迷乱なる対象 (境) の顯現 (snan ba, prabhāsa) する所依であるとき、これが依他相である。」

〔釈論〕 「依他相」とは依他を自体とする虚妄分別であると説かれる。

「これらの表識は唯識性であるが虚妄分別に摂せられる」という、その中で「虚妄分別に摂せられる」とはその〔依他相の〕自性 (ño bo ñid, svabhāva) である。「この無所有にして迷乱なる対象の顯現する所依である」とは無所有にして迷乱なる対象の顯現の因 (snan bahi rgyu, prabhāsa-hetu) である。その中で、「無所有である」とは非有であって、しかも私の自体相の如く有として執着せらるる故にそこに我が無いのに顯現すること

である。その「所依」とは顯現の所依にして因と言われるものである。是の如きものが依他相である。

笈多訳『撰大乘論世親釈』

論曰。…依他相虚妄分別故、得顯現。此等諸識虚妄分別所攝、唯是識量。無所有不實義顯現依止。此是依他相。

釈曰。…依他相者依他為體故。此中虚妄分別所攝者、是彼體性故。無所有不實義顯現依止者、は無所有不實義顯現因故。此中無所有無實體故、如我塵無有實義、於無所有中執取譬如我。即是無所有而有我相顯現、此所依止名顯現依止。依止者因義故即是依他相。

玄奘訳『撰大乘論世親釈』

論曰。依他起相虚妄分別皆得顯現。如諸識皆是虚妄分別所攝、唯識、唯識為性。は無所有非真實義、顯現所依。如是名為依他起相。

釈曰。…依他起相者、謂依他起為體虚妄分別皆得顯現。如諸識皆是虚妄分別所攝唯識為性者、謂此諸識皆是虚妄分別自性故名所攝。

は無所有非真實義顯現所依者、謂無所有非真實義顯現所因。非真實故名無所有。如所執我、無所有故名非真實。

義者所取。謂即彼我實無所有似我顯現。言所依、顯現所依、是所因義。此即名為依他起相。

この箇所は真諦訳を除く他の三訳本は内容的にも分量的にも一致するようである。それによれば依他相は虚妄分別 (yañ dag pa ma yin pañi kun tu rtog pa, abhūta-parikalpa) に依りて顯現するものであるという。それは十

一識として表象される虚妄分別に依って生起するものであり、その本質は、唯識為体（唯識為性、唯是識量、*nam par rig pa tsam hid, viñapti-mātrata*）と説かれる唯識実性であるが、境（塵）の所依として顕現したものである。故に、それは「非有虚妄塵顕現依止」（真諦訳）と説かれる本来実有に非ざる塵（*artha*）を所依として考えられたもの、即ち虚妄の塵を顕現するものと分別するものが依他相であると説かれる。『世親釈』において依他相は「依他起為体」（玄奘訳）と説かれるように縁起をその自体とする縁起性を意味するものである。それは無所有であるから非真実義であると説く、チベット訳から無所有は *yod pa ma yin pa* (*na bhidgate*) であり、非真実義は *nor bahi don* (*viatha-artha*) である。そして、この無所有とは *med pa* (*abhāva, avidyamāna, 非有*) である。故に、依他相は、無所有としての非有の中に非真実なる対象が顕現することを自性とするものである。それは、本来無所有であるものを我が有るかのように、虚妄分別して本来無我であるものを我が有るかのように顕現することであると説いている。

真諦訳には笈多訳・玄奘訳・チベット訳に比較すると多くの解釈を上げている。いまその事に注意をむけてみる事にしよう。即ち、(一) 乱識と乱識の変異について、(二) 十一識を四種識と説くことについて、(三) 「此性非実有」「実非無故」について、それらの解釈は真諦訳のみに見出すことのできる説明である。次にそれらについて少しく考察しよう。

初めに(一)、乱識と乱識の変異は虚妄分別である。それは分別が乱識であり、虚妄が乱識の変異であるという。また分別は識性であり、虚妄は「無を分別して有と為すが故に虚妄と言う」と真諦は説いている。そうすると乱識とは分別である識性であり、乱識の変異とは虚妄である非有を分別して有と執着することであるということになる。これは後に説くように乱識は依他相を、乱識の変異は分別相を意味する。真諦訳のみに見られる、この依他相に関する解釈を我々は彼の訳出した『中辺分別論』と『三無性論』の中に見出すことができる。『中辺分別論』は『摂大乘論』

にも引用されている論書であるが真諦はさらに多くを『中辺分別論』より『撰大乘論世親釈』の解釈のために採用したものと考えられる。この乱識について『中辺分別論』巻上相品第一の第三、五頌の注釈部分を採用したものである。すなわち、相品第一の第四頌に、⁽¹⁹⁾

乱識虚妄性、由_レ此義_二得_レ成。

abhūtaparikalpatvān siddham asya bhavaty atah | (I-4a, b)

とあり、これを注釈して、⁽²⁰⁾

乱識虚妄性由_二此義_二得_レ成者、謂、一切世間但唯乱識。此乱識云何名_二虚妄_一。由_二境不_レ実故_一、由_二体散乱_一故。

abhūtaparikalpatvaṁ. (I-4a)

…na ca sarvathā 'bhāvo bhrānti-mātrasyōtpādāt |

とある。故に abhūtaparikalpatva が乱識虚妄性と訳され、虚妄性が乱識であることを意味している。それは注釈によって bhrānti-mātra (唯乱識) であると注釈されている。この abhūtaparikalpatva と bhrānti-mātra は同義語であることを明らかにしている。また、『中辺分別論』巻上相品第一の第五頌の依他性を注釈して、⁽²¹⁾

依他性者謂唯乱識有非_レ実故、猶如_二幻物_一。

とあるが、これを梵本に見ると⁽²²⁾

abhūtaparikalpaḥ paratantrah svabhāvaḥ

とある。ここでも真諦訳には梵本以上のことが説かれている。真諦は abhūtaparikalpaḥ を唯乱識と解釈したこと
を明らかにしている。さらに、この乱識について『中辺分別論』より後に訳出された『三無性論』巻上にも、⁽²³⁾

依他性者謂依_レ因縁顯法自性、即乱識分。依_二因内根、縁外塵_一起故。

とある。乱識が依他性に属することを明らかにする。その乱識は因たる内根と縁たる外塵とに依って起るものである

ことを明らかにしている。

次に(二)、虚妄分別を広説して十一種識として説き、略説して似塵識、似根識、似我識、似識識の四種識であると説くことについて見よう。これも『中辺分別論』相品第一の第三頌とその世親の釈からの説明であることはすでに指摘されているところであるが、⁽²⁴⁾それについて少し詳しく見てみよう。

塵根我及識

本識生似_レ彼…

似_レ塵者、謂、本識顯現相_二似色等_一。

似_レ根者、謂、識似_二五根_一於_二自他相統中_一顯現。

似_レ我者、謂、意識与_二我見無明等_一相応故。

似_レ識者、謂、六種識。

artha-sattvātma-vijñapti-pratibhāsam prajāyate |

vijñānam…… (I-3a, b, c)

artha-pratibhāsam yad rūpādi-bhāvena pratibhāsatē |

sattva-pratibhāsam yat pañcēndriyatvena sva-para-santā-nayor |

ātma-pratibhāsam klistān manah | ātmanohādi-samprayogāt |

vijnapti-pratibhāsam sad vijñānāni |

つねに_レわれ_レび_レ似_レ塵 artha-pratibhāsa, 似_レ根 sattva-pratibhāsa, 似_レ我_レ ātma-pratibhāsa, 似_レ識_レ vijñapti-pratibhāsa である。この四種は本識(vijñāna)より生ずると説かれているが、真諦はその本識を阿黎耶識であると解釈している。しかし、サンスクリット本にも玄奘訳にも阿頼耶識の語はない。それらの四識は(一) artha-pratibhā

sa-vijñāna (似塵識) (i) satta-pratibhāsa-vijñāna (似根識) (ii) ātma-pratibhāsa-vijñāna (似我識) (四) vijñapti-pratibhāsa-vijñāna (似識識) と言つことにならう。そして、それらは真諦によれば本識阿黎耶識からの顕現であるということである。この四種識と十一識との関連について見るとその注釈から、似塵識は(四)応受識に、似根識は(一)身識に、似我識は(二)身者識(三)受者識に、似識識は(五)正受識に相応することになる。このように似塵等の四識は十一識の前五識に相応する。これは真諦が十一識の根本は前五識の俗諦根本義にあると解説した説明に添うたものになっている。

次に(三)、此性非^二実有^一、実非^レ無故について見よう。この解釈に相当するものとして、同じく『中辺分別論』相品第一の第四頌の後半とその注釈がある。それは次の通りである。⁽²⁵⁾

非^二実有^一・無^二故^一……

非^二実有^一者、謂、顯現似^二四物^一、四物永無故、

非^二実無^一故者、謂、非^二一切永無^一、由^二乱識生^一故。

na tathā sarvathā 'bhāvāt | (I 4c)

yasmān na tathā 'sya bhāvo yathā pratibhāsa utpadyate |

na ca sarvathā 'bhāvo bhrāṇi-mātrasyōtpādāt |

真諦はこの『中辺分別論』の注釈を説明として採用したものである。この四物とは四識のことであり、乱識は bhraṇi-mātra である。このように真諦訳の『世親釈』には彼の訳出による『中辺分別論』が引用されている。これに関して、普寂は『撰大乘論略疏』において玄奘訳の『并中辺論』并相品の第一頌の「虚妄分別有」に依ることを明らかにし、さらに四種識を説くのも『并中辺論』の偈に依ることを明らかにしている。⁽²⁶⁾

次に分別性相が説かれる。分別性相について相章と差別章には次に引用する部分の説明があるだけである。⁽²⁷⁾

真諦訳『摂大乘論世親釈』

論曰。分別性相者実無有塵、唯有識体、顯現為塵、是名分別性相。

釈曰。〔分別性相者実無有塵、唯有識体、顯現為塵者〕如無我等塵無有別体。唯識為体、不以識為分性。識所變異顯現為我等。塵無而似有為識所取。名分別性。

チベット訳『摂大乘論』及び『世親釈』

〔論〕 de la kun brtags paḥi mtshan ṅid gan she na | gan don med kyaṇ ḥai ltar bden pa ṅid du snaṇ ṅid du snaṇ baḥo ||

〔釈論〕 kun tu brtags paḥi mtshan ṅid gan she na | gan don med kyaṇ ḥai ltar bden pa ṅid du snaṇ baḥo || mnam par rig pa tsam de don ṅid tu shes bya ba ni yaṇ dag pa ma yin paḥi don gyi snaṇ ba ste | ḥdi ltar bdag ṅid kyi don snaṇ ba tsam deḥi snaṇ baḥo || don ṅid tusaṇ ba shes bya ba ni bzun ba ṅid du snaṇ ba ste || ḥdi ltar bdag med pa de bdag tu snaṇ baḥo ||

〔論〕 その中で、分別相 (parikalpita-lakṣaṇa) とは何かとは、〔外界の〕境 (対象、artha) が無であるのに、ただ表識のみがある (viñāpiti-mātra) それが境なるもの (対象のもの、arthata) である如くに顯現 (snaṇ ba, pratibhāsa, ābhāsa) すべしである。

〔釈論〕 「分別相とは何かとは、〔外界の〕境が無であるのに」あたかも実在であるかの如く顯現することである。「ただ表識のみがあるそれが境なるものである」とは虚妄 (非真実) の境の顯現であることである。〔譬えば〕我が境 (対象) に似て顯現することである、それが顯現である。「境なるものである如くに顯現する」とは所取性として顯現することである。すなわち我がないのに我として顯現することである。

笈多訳『撰大乘論世親釈』

論曰。此中何者分別相。於唯是識量無有義中。有義顯現故。

釈曰。分別相中言「無有義者、暫如「実無有我。此唯有識量者、於「無有義中」而顯現故。譬如「我唯相似顯現故。為「義顯現者、為「所取相」顯現。譬如「無我而我相」顯現故。

玄奘訳『撰大乘論世親釈』

論曰。此中何者遍計所執相。謂於「無義唯有識中、似「義顯現。

釈曰。於「無義者、謂無「所取如「実無我。唯有識中者、謂無「実義似「義識中、如唯似「我顯現識中。似「義顯現者、似「所取義相貌顯現。如「実無我似「我顯現。

この分別相 (parikalpita-laksana) とは実際には外界の境 (塵、義、artha) は存在しないものであり、そこにはただ表識のみ (vijñapti-mātra, 唯有識体、唯是識量、唯有識、唯識) があるだけである。それが境 (対象) なるものように顯現することであると説いている。『世親釈』はそれを更に、私の譬喩によって注釈している。すなわち、分別相とは、我等が実在しないように境も存在しないものである。そこに存在するものはただ表識のみで有るが、それが境として有るという思考は実在しないもの (対象、境) を実在するかのように考える虚妄の分別によって、境の顯現を見ることである。それは我が境に似て顯現したことであるという。これは唯識の顯現としての境を説くものであり、それは依他相 (唯識体) を所依として境が表象 (顯現) されていることを意味している。その境 (対象、artha) の相 (laksana, 姿、形) の表象の非存在なるものを存在するかのように虚妄する思考が分別相なのである。更に、そのことは境が依他相に対して所取のものとして表象されていることをも分別相と見做している。それは「為義

顯現者、為_二所取相_一顯現」と説かれるものである。それは我が無いのに我に似て顯現するものであると説明している。真諦訳は他の三訳に比較して具体的であり、そこには真諦の唯識説である「識所_二変異顯現_一」の語が説かれている。いまそれを概観しよう。

分別性相とは実際には塵(境)が有るということは無いのに、ただ識体のみ(vijñapti-mātra)があつて顯現するものを塵とする。それは我等が無いのに、塵が唯識の体の顯現として有るということで、唯識体の別体すなわち識を離れて存在するのではないことを明す。それは「唯識為_レ体、不_三以_レ識為_二分別性相_一」と解釈されているように、識すなわち唯識体(依他性相_二アーラヤ識_一)が分別性相ではないことを明確にしている。それは分別性相は識の変異(vijñāna-pariṇāma)し顯現する所の境であると解釈し、それが我等であるという。この「識所_二変異顯現_一」は、論の「唯有_二識体_一顯現」の解釈であることは容易に理解できることから、変異(pariṇāma)には顯現(pratibhāsa)の意味が含まれることが明らかとなる。これに關してはすでに述べたとおりである。更に塵(境)が無いにもかかわらず有るのかのごとくに似現して本識阿黎耶識の所取となることを分別性相と説いている。

次に真実性相が説かれる。この真実性相についても分別性相と同じく、相章と差別章にはわずかに次の引用部分だけしか説明がされていない。次にそれについて見よう。⁽²⁸⁾

真諦訳『撰大乘論世親釈』

論曰。真実性相者、是依他性(相)由_二此塵相永無_三所有_一。此実不_レ無、是名_二真実性相_一。

釈曰。虚妄義永不_レ有顯現因。由_二顯現体不_レ有故_一、亦不_レ可_レ得。譬如_二我等塵顯現似_三実有_一。

由_二此顯現_一、依_二証比聖言_三三量_一、尋_二求其体_一実不_レ可_レ得、如_二我塵_一法塵亦爾。永無_レ有体故人法皆無我。如_レ此無我実有不_レ無。由此_二種塵無_レ有体故_一、依他性(相)不_レ可_レ得、亦実有不_レ無、是名_二真実性相_一。

チベット訳『攝大乘論』及び『世親釈』

〔論〕 de la yons su grub paḥi mtshan ṅid gan she na | gan gshan gyi dban gi mtshan ṅid de ṅid la don gyi mtshan ṅid de gtan med pa ṅid do ||

〔釈論〕 yons su grub paḥi mtshan ṅid ni gan yod pa ma yin pa mi bden pa snañ ba ni reya don deḥi bdag ṅid du gtan med par gyur pa ste | hdi ltar bdag tu snañ ba gtan med par gyur pa ṅid ni bdag med pa tsam yod par gyur pa ṅid yin te |

〔論〕 その中で、真実相 (pariṇipanna-lakṣaṇa) とは何かとは、依他相それ自体の中において、かの境の相 (artha-lakṣaṇa || 分別相) が永久に無くなること (atyanta-abhāvata) である。

〔釈論〕 真実相とは無所有であって真実に非ざる顕現の因たる境がそれ自体の中において顕現することが永久に無くなることである。この故に、我として顕現することが永久に無くなることはただ無我のみが存在するということである。

笈多訳『攝大乘論世親釈』

論曰。此中何者是成就相。即此依他相中、彼義相畢竟、無所有故。

釈曰。成就相者此無所有、不實義顯現因中、彼不實義顯現無所有故。如我相似相、實無所有。然無我是有。

玄奘訳『攝大乘論世親釈』

論曰。此中何者円成実相。謂即於彼依他起相、由似義永無有性。

釈曰。於無所有、非真実義、顯現因中、由実無有似義相現、永無有性。如似我相、雖永是無、而無我

有。

真諦訳以外の三訳はほぼ一致する。真諦訳においては三量を説く前までが他の三訳に相応する。『撰大乘論』によれば真実性相とは依他性相における塵相 (don gyi mtshan 'nīd, artha-lakṣaṇa, 義相、似義相、分別性相) が畢竟無となること (etan med pa 'nīd) であると説いている。それを『世親釈』では注釈して、真実性相とは本来的に所有無きものを虚妄によって境が顕現の因において、実際に存在しないのに有るかの如くに似義相として現われているもの (|| 分別性相) を永久に無所有とした状態であると説く。また次に、真実性相とは我としての顕現が永久に無と成った状態であって、そこに無我のみが有る状態であると説いている。これを換言すれば、真実性相とは依他性相に依って顕現している虚妄なる境 (分別性相) が無くなって (境無)、虚妄分別なる依他性相としての表識 (vijñapti) も無くなった状態 (識無) であると言えよう。それを我について考察すれば、我は虚妄なる境としての有 (存在) であるから、その虚妄なる我が永久に有ること無くして真実なる無我が現われた状態であると説いている。世親は注釈において我・無我の説明を加えたことになる。さらに真諦は人法二無我の説明を付加している。なお、依他相と分別相において説かれた変異は真実相には説かれていない。それは真諦の変異説の特徴であると考えられる。⁽²⁹⁾

その三量と三性説との関係を尋ねることによって幾つかの問題が提起される。それは三量について説明されている論書に『瑜伽論』『中辺分別論』及び『中辺分別論安慧釈』があるからである。三量が『瑜伽論』に云何に説明されているか見ると次のように説かれる。⁽³⁰⁾

(一) 『瑜伽論』卷二五

云何以三称量行相、依三正道理思惟諸蘊相応言教。謂依四道理無倒觀察。何等為四。一親待道理、二作用道理、三証成道理、四法爾道理。…云何名為証成道理。謂一切蘊皆是無常、衆緣所生・苦空・無我。由三量故如實觀察、謂由三至教量故、由現量故、由比量故。由此三量故。証驗道理。

(一)『瑜伽論』卷三〇

云何名尋思於理。謂正尋思四種道理。一觀待道理、二作用道理、三証成道理、四法爾道理。…由証成道理、尋思三量。一至教量、二比度量、三現証量。謂正尋思如是如是義、為有至教不、為現証可得不、為應比度不。

(二)『瑜伽論』卷六四

復次當知意趣略有十六。…損減辺者、謂即於彼諸聖諦中、隨所安立諸諦相狀、執為無性。顯為無性。何以故、若於諸諦起損減執、彼於三量亦住誹謗。謂現量比量及聖教量。亦謗染淨。是故說此名損減辺。若不墮在如是二辺、彼於諸諦能生信解、決定通達、漸次能証究竟清淨。

これによれば(一)は称量行相の四種を説く第三の証成道理において、(二)は尋思の四種道理を説く第三証成道理において、(三)は意趣の十六種を説く損減辺見において三量が説かれている。その(二)には三量の名称だけであるが、(一)において「一切蘊皆是無常、衆緣所生・苦空・無我」と説かれており、(三)において、諸聖諦の相狀に随つて、執して無性となし、顯じて無性となすと説かれ、また究竟清淨が説かれていることから、真諦が『世親釈』に付加した説明はこれらと関係あるようにも考えられる。しかし、これらの『瑜伽論』の三量説は三性と関係して説かれているものではないようである。

次にこの三量は『中辺分別論』真実品第三の第七頌に次のように説かれている。⁽³¹⁾

『中辺分別論』真実品第三

三処道理成

上品諸人於義於理中聰明在於實觀地中依三

『弁中辺論』

理極成依三

…若有理義聰觀善、能尋思者、依止三量証成道

量四道理中依二道理若物若事得成就。此二名道理成就。

理施設建立、是名道理極成真実。此依根本三真実立。

trayad yukti-prasiddhakan (III—12b)

yat satāṁ yuktārtha-panḍitānāṁ tārki kānāṁ pramāṇa-trayaṁ nīśrityopapatiti-sādhana-yuktyā prasiḍḍham vastu |

三〔量〕によって道理は極成である (III—12 b)

それは道理の義に聡明なる者であり、尋思する者である賢者は三量を所依として証依なる道理によって極成なるもの〔を見るの〕である。

この『中辺分別論』の三量説は『瑜伽論』からの引用であろうと考えられる。この三量は真実品において説かれているのであるが直接に三性説と関連して説かれていないようである。

しかし更に、安慧の『中辺分別論釈』によって見ると三性説と三量説が次のように説かれている。⁽³²⁾

(一)『中辺分別論釈』三、真実品

無性と異性と本性とは空と謂はる (III—7 a b) ……遍計所執の相は兎角等の自性の如く現量と隨量との相を以ても有りと取らるべきものなし、無法なるが故にその空性なりと。

(二)『中辺分別論釈』三、真実品

三〔量〕によりて道理極成なり (III—12 b) と云うは、実に三種の性に関係して道理が記せる。故に、三性によりて道理極成の真実は安立せらるるなり。……

夫故に三量に依りてと云へり、三量と相違せずしてとの義なり。また、三量とは理量と隨量と聖言となり。その中、理量は五根より生ずると苦楽等を受くる意となり。三相の相によりて隨量せらるる義に對する知は隨量なり。信ずべき人の語は聖言なり。

また信ずべき人々とは虚誑なる語の因を離れたる人々なり。或は又、現量と隨量と聖教にて極成せる因と喩とに由りて、証成せらるべきものが、かく極成せるところには、実に余（の証成せらるべきもの）を証成する義あるが故に、三量に依りてと言へるなり。……

爾れば三量に依りて合理を証成する道理によりて極成せられたる事は三性中の何れなるを問はず道理によりて極成せられたるものと称せらる。（山口益沢）

このように、安慧は三相説の合理性を論証する方法として三相のそれぞれを三量に依つてその道理を見極めるといふように説く。しかし、真諦は真実性相とは現証量と比度量（隨量）と聖言（教）量の三量に依つて真実性相の体を尋求しても不可得であると説明している。真諦は真実性相の体が不可得である証明を三量に依つて説いている。これは前に引用した『中辺分別論』真実品の偈を安慧が解釈するが、それは真諦の解釈と同じ説である。しかし、真諦は安慧が説くように依他性相と分別性相を三量によって説いていない。安慧は三量に依つて三相全体の合理の道理を論証する。それは真諦と安慧との間に論証の相違があることを示しているように考えられるのである。真諦が三量によって三相を解釈するのはこの箇所だけであるから早急に結論してはいけないかも知れない。

そこで真諦は安慧の学説を継承しているということについて、少しく考えてみよう。宇井伯寿氏によれば、安慧の年代は約四七〇―五五〇年であった⁽³³⁾。しかし、フラワルナー氏により五一〇―五七〇年に下げられている⁽³⁴⁾。真諦は五

四六年（大同十二年）に中国に来て、五六九年（太建元年）正月に七十歳にて遷化したとされるから、その年代は四九一―五六九年となる。また、服部正明氏によれば、真諦のインド出国は五二五年―五三五年頃までであろうとされる。⁽³⁵⁾ その出国を若し五二五年とすれば真諦は二十六歳ごろであり、彼の学問の性質からその理解について疑問が残る。しかしそれを五三五年出国とすれば三十六歳ごろとなり一応の学問を修めたであろうと考えられる年令でありこの方が妥当であろう。フラワルナー説に従えばその時、安慧はまだ二十五歳ごろであるから、宇井説のように真諦が安慧から学問的影響を受けたと考えられないことになる。宇井説に依って安慧の年代を約四七〇―五五〇年と見做し、真諦のインド出国を五二五年ごろ真諦二十六歳ごろとすれば、安慧は五十五歳ごろとなるから真諦に学問的影響をおよぼしたと見ることが考えられる。しかし、真諦自身に依っても、他の訳出家に依っても安慧の作品が中国において真諦以前に訳出されていないことから、安慧と真諦を直接に結ぶ資料はないようである。そうすると真諦が三性説の理解に三量を用いたのは『瑜伽論』『中辺分別論』に直接的に関係するもののように考えられる。しかし、それでは十分でないように考えられる。真諦以前に安慧の作品が中国に紹介されていないこと、真諦自身によっても紹介されていないこととフルワルナー氏の安慧五一〇―五七〇年代説などを考えてみると、真諦の出国当時に三性説の説明について『安慧釈』の如く三量に依って説くことが、真諦や安慧が学問を修めた Valabhi における唯識学説には既に一般化していたということも考えられるのである。このように考えると真諦が安慧の学説を継承したということは考えられないことになる。

四、三性の解釈

⁽³⁶⁾ 次に、三性説について、『摂大乘論』の解説の順序に従って、初に依他性 (paratantra-svabhāva) から考察しよう。

真諦訳『攝大乘論世親釈』

論曰。若唯識似塵顯現依止說名「依他性」、云何成「依他」、何因緣說名「依他」。

釈曰。「若唯識似塵顯現依止」離「塵唯有識」、此識能生變異顯現似塵。如「此体相及功能乱識說名「依他性」。唯見乱識有自体」、不見有他、云何成立此識為「依他性」。若言「能生變異」、變異依「此識」、及是為「他所依」。云何說「此識」為「依他性」。

論曰。從「自熏習種子」生故、繫屬因緣不得自在、若生無「有功能過」「刹那得」「自住」故說名「依他」。釈曰。由「自因」生故、生已無「有自能停住」、過「一刹那」「自所」取故、由「約」「他說」故名「依他」。

チベット訳『攝大乘論』及び『世親釈』

〔翻〕 gal te nam par rig pa tsam don snan bahi gnas gshan gyi dban gi ño bo ñid yin na | de ji ltar na gshan gyi dban yin la | ciñi (P.18a) phyir na gshan gyi dban shes bya she na | ran gi bag chags kyi sa bon las skyes pa yin pas de lta bas na rkyen gyi gshan dban yin no || skyes nas kyan skad cig las lhag par bodag ñid gnas par mi par mi nus pas na gshan gyi dban shes byaho ||

〔訳〕 gal te nam par rig pa tsam don snan bahi gnas shas bya ba ni don med bshin du yan nam par rig pa ñid don du snan bahi rgyu yin na shes bya bahi don te || gal te nam par rig pa tsam gshan gyi dban yin na de ji ltar gshan gyi dban yin she na | ran ñid bzuñ bar bya ba yin te | rgyu des na gshan gyi dban yin (P.175b) la | gshan shes brjod na ni ran gi rgyu las byuñ shin byuñ ba ñid na gnas par mi run ba dan | ran ñid kyiñ hdsin pas gshan shes bya bahi gshan gyi dban yin no ||

〔翻〕 若「唯識」(ただ表識のみ)「vijñapti-mātra」が「質」(artha) として顯現 (snan ba, pratibhāsa) する所

依が依他性 (paratantra-svabhava) であるならば、どうして依他であり、いかなる理由で依他といわれるのか。自の熏習の種子 (sva-vāsanā-bīja) により生ずるからと、他に依って縁生するからとが依他である。また生ずる一刹那より以上に自体を所依とする機能がなければ依他と名づける。

〔釈論〕「若し（唯識、ただ表識のみ）が境として顕現する所依ならば」とは実に境が無いのに唯識性 (vijñapti-mātrā) は境として顕現する因となるという意味である。若し唯識が依他であるならば、「どうして依他であるか」、自からに摂せられるものである。それを因とすることが依他である。それに対して、「他」と称するのは、自の因により生じ、また生ずることは停住することのないことであり、自によって摂せられることが他といわれる依他である。

笈多訳『撰大乘論世親釈』

論曰。若唯有識、義顯現所依止名「依他性」者、云何依他、何因縁説名「依他」。從「自熏習種子」生、是故依他。依他為「縁生已」、無「功能過」「一刹那」「自住」故、説名「依他」。

釈曰。若唯有識、義顯現所依止者、謂離「義唯有識」體為「義顯現因」、即此識體是依他。若自所摂、云何依他、何因縁名「依他」。為「自因」「所生」、生已無力「住故」、即此自摂説名為「他故名「依他」」。

玄奘訳『撰大乘論世親釈』

論曰。若依他起自性、実唯有識、似「義顯現之所依止」、云何成「依他起」、何因縁故名「依他起」。生刹那後、無「功能」「自然住」故名「依他起」。

釈曰。実唯有識、似「義顯現之所依止者」、謂実無義、唯有「其識」、与「彼似「義顯現」為「因」。即此唯識名「依他起」。

云何成^二依他起^一者、問^二自摂受^一。何因縁故名^二依他起^一者、問^レ為^二他說^一。從^二自因^一生、生已無能暫時安住^一、名^二依他起^一。応^二自摂受^一亦為^二他說^一。

『撰大乘論』の三性説には三相 (traya-laksana) 説と三性 (traya-svabhāva) 説とがあるといふことはすでに述べたとおりである。いまこの三性説は分別章の初めにある三性説の定義ともいわれる箇所である。

その依他性はチベット訳・笈多訳・玄奘訳は一致するが、真諦訳は特自のものとなっている。玄奘訳などでは、依他性 (paratantra-svabhāva) とは唯識 (唯有識、vijñapti-mātra) であると説き、しかもその唯識は境 (artha) として顕現 (snan ba, prañibhāsa) する (＝分別性) ところの所依止すなわち、依り処とされるものである。また、依他性は自らの熏習種子に従って生ずるものであって、他の縁に依って起るものである。他の縁に依って起るものは、それ自体として停まるのは単に一刹那のみであると説かれている。

それに対して、他の三漢訳本と比較すると真諦訳は多くの説明がなされて、付加されたものとなっている。その箇所では著しく他漢訳本と異るのは変異が説かれていることである。真諦訳によれば、依他性とは塵 (artha) を離れてただ識のみ有る (vijñapti-mātra, 唯識、唯有識) ことである。その唯識は能く生じ変異し顕現して塵に似る、そのような識の体相と功能との乱識を依他性と説いている。ここでは変異と顕現が同義語として使われていることから、後に述べるように、依他性の体相とは vijñapti-mātra (唯識、唯有識) のことであり、依他性の功能の乱識とは、識の能生の変異し顕現し塵に似て現われる (分別性) そのの依り所 (所依止) となると説かれる。ここに能生変異と説かれることから、識の能動的主体的な作用である変異に基づいて対象 (塵) が顕現されるという意味に理解されるということである。「若言^二能生変異^一、変異依^二此識^一、乃是為^二他所依^一」と説かれていることから、それは唯識 (vijñapti-mātra) を所依止としている。この箇所は真諦訳が説明するように、依他性の体相と功能の二つの解説をする。

その体相とは唯識であり、功能とは依他性の因縁に依るとは何かを問うことである。その因縁に依るとは、依他性が「由_レ約_レ他説故」（真諦訳）、「依_レ他為_レ縁生」（笈多訳）、「依_レ他縁_レ起故」（玄奘訳）と説明されたところである。それは具體的には「從_レ自熏習種子_レ生」（真諦訳・笈多訳）、「從_レ自熏習種子_レ所生」（玄奘訳）となる。いまこの自熏習種子を「他」におきかえれば、「從_レ他生」すなわち「依_レ他縁_レ起」（依他起）ということであり、依他性は第一に自己の熏習種子に従って生ずるものであり、第二に他の因縁所生によって生ずるということになる。ここで、「他の縁に依って起る」と説かれる依他性の功能とは、「若生無_レ有_レ功能_レ過_レ一刹那_レ得_レ自住_レ故」（真諦訳）、「依_レ他為_レ縁生已、無_レ下_レ功能_レ過_レ一刹那_レ自住_レ故」（笈多訳）、「生刹那後、無_レ有_レ功能_レ自然住_レ故」（玄奘訳）と説かれ、それは「由_レ自因_レ生故、生已無_レ有_レ自能停住_レ。過_レ一刹那_レ自所取_レ故」（真諦訳）、「為_レ自因_レ所生、生已無_レ力_レ住_レ故。即此自撰説名為_レ他故」（笈多訳）、「從_レ自因_レ生、生已無_レ能暫時安住_レ、名_レ依他起。應_レ自撰受_レ亦為_レ他説。」（玄奘訳）と注釈されている。すなわち、依他性の功能は自己の因縁に依って生ずるものであるが、生じたものは、それ自体として一刹那も停住する（実体としてとどまる）ことのないものとしてそれ自身の中に撰受（所取）するものであると説かれる。

次に分別性の成立に関する定義について見よう。⁽³⁷⁾

真諦訳『撰大乘論世親釈』

論曰。若分別性依_レ依他、実無_レ所有_レ似_レ塵顯現、云何成_レ分別、何因縁説名_レ分別。

釈曰。此問有_レ三。一問_レ依止。此分別性既依_レ止於他、應_レ成_レ依他性、云何名_レ分別。次問_レ無_レ所有。此分別既実無_レ所有、無所有中有_レ何分別。後問_レ似_レ塵。此分別既似_レ塵顯現、云何称_レ分別。何因縁故、説名_レ分別性。

論曰。無量相貌、意識分別顛倒生因故成_レ分別。

釈曰。一切塵相貌、是分別説名意識。意識顛倒生境界、故名生因。由此道理、故成分別。論曰。無有自相、唯見分別、故、説名分別。釈曰。自体既無唯見乱識、故、説名分別。

チヘミツ訳『撰大乘論』及び『世親釈』

〔編〕 gal te de la gnas paḥi don med pa snaḥ kun brtags paḥi ño bo ñid yin na de ji ltar na kun brtags pa yin la | ciḥi phyir kun brtags pa shes bya she na | yid kyi rnam par śes pa kun tu rtog pa dpag tu med paḥi rnam pa can gyi phyin ci log ḥbyun baḥi rgyu mtshan yin pas kun brtags paḥo || ran gi mtshan ñid med la kun tu rtog pa tsam du dmigs pas kun brtags pa shes byaḥo ||

〔釈〕 de la gnas pa shes bya ba ni bstan paḥi gshan gyi dban rnam par rig pa tsam la brten paḥo || don med pa shes bya ba ni yod pa ma yin pa shes bya baḥi don to || snaḥ ba shes bya ba ni don du dmigs paḥo || de ji ltar na shes bya ba dan ciḥi phyir shes bya ba dag ni ji ltar bsad ma thag pa la buḥo || dpag tu med paḥi rnam pa can gyi shes bya ba ni yul thams cad la dmigs paḥi yid kyi rnam par śes paḥo | kun tu rtog pa shes bya ba ni yid kyi rnam par śes pas kun tu brtags paḥo | phyin ci log ḥbyur baḥi rgyu mtshan yin shes bya ba ni dmigs paḥi ño do ñid kyis phyin ci log sbye baḥi rgyu mtshan du gyur pa ñid do || ran gi mtshan ñid med ces bya ba deḥi lus med paḥo || kun tu rtog pa tsam du dmigs pas shes bya ba ni hkrul paḥi rnam par śes pa tsam la dmigs pa ñid do ||

〔論〕 若し、それを所依とす境 (artha, 対象) が無いのに顯在するのな分別性があるならば、いつて分別が有り、いかなる理由で分別と名づけられるか。意識は無量の分別の行相 (ākāra) を有し、顛倒を生ずる相

(nimitta) であることから所分別である。自相 (sva-laksana) が無であるとき、ただ分別のみを所縁とするところから分別と名づけられる。

〔釈曰〕「それを所依とする」と説くところの依他は唯識 (vijñapti-mātra) に依るということである。「境が無い」とは実有で無いという意味である。「顯現する」とは境を所縁とすることである。「どうしてといかなる理由で」とは直前に説いた如くである。「無量の行相を有する」とは一切の境 (yul, visaya) を所縁とする意識である。「分別する」とは意識によってあまねく分別せられたることである。「顛倒を生ずる相である」とは所縁の自性によって顛倒を生ずる相となることである。「自相が無である」とはそれ自体が無いことである。「ただ分別のみを所縁とする」とはただ乱識 (bhrānti-vijñāna) のみを所縁とすることである。

笈多訳『撰大乘論世親釈』

論曰。若分別性依止於他、実無所有而義顯現者、云何成分別、何故説分別。無量相貌意識分別顛倒生因故成分別。無有自相唯見分別故名分別。釈曰。依止於他者、謂依止依他性唯識故。無所有者無自体故。為義顯現者有義可見故。何因縁説名分別者、如後次第説。於中無量相者、謂一切境界相故。意識分別者、即意識是分別故。顛倒生因者、意識妄倒生時攀縁因故。無有自相者無体故。唯見分別者唯見乱識故。

玄奘訳『撰大乘論世親釈』

論曰。若遍計所執自性依他起、実無所有似義顯現、云何成遍計所執、何因縁故名遍計所執。無量行相、意識遍計顛倒生相故、名遍計所執。自相実無、唯有遍計所執可得。是故説名遍計所執。

釈曰。依_二依他起_一者、謂依_二唯識_一。實無_二所有者_一、實無_二自体_一。似_レ義顯現者、唯有_二似義顯現可_レ得_一。云何何〔因縁〕故等者、如_二次前説_一。無量行相者、所謂一切境界行相。意識遍計者、謂即意識、説名_二遍計_一。顛倒生相者、謂是能生虛妄顛倒所縁境相。自相実無者、実無_二彼体_一。唯有_二遍計所執可_レ得_一者、唯有_二乱識所執可_レ得_一。

この所は分別性の定義を説くところである。『撰大乘論』によれば無量の相貌は意識の分別によって顯現したもので顛倒の生因として顯現したものである。また、意識の分別による相貌には自相が無いのに分別によって有ると見ることと分別性と説いている。いま、『世親釈』によれば一切の塵の相貌は意識の分別によって顯現されたものであるから、その依止は意識であるということであろう。そして、その意識の分別とは意識が顛倒していることであるから、そのような状態で意識の対象として無であるものを有であるかの如く境界（相貌）を生ずるから、意識の分別である分別性は顛倒の生因であると説く。

『撰大乘論』では四漢訳本とチベット訳本共に分別性の（一）成立（二）因縁についての二つの問答形式で論じられている。『世親釈』では笈多訳・玄奘訳・チベット訳はその問答形式内容ともにほぼ一致している。しかし、真諦訳『世親釈』では三問答形式となっている。すなわち、第一に分別性の依止を問ひ、第二に分別性の無所有を問ひ、第三に分別性の似塵を問うている。真諦訳を見ると、真諦が三問答体に訳したのは本来注釈の部分に属するものであったように考えられる。いま、真諦にしたがえば、第一に分別性の依止を問う。すなわち、分別性は他に依止して成立しているものであるから依他性と言われるべきなのに何ぜ分別性なのか。第二に分別性の無所有を問う。すなわち、分別性は実に無所有なのに、その無所有の中に何ぜ分別性が有るのか。第三に分別性の似塵を問う。すなわちこの分別性は本来無なのに塵に似て顯現する。それを何故分別性と言うのか、また何の因縁によって分別性と名づけるのかと三問をなしている。

次に「無有_二自相_一唯見_二分別_一故」について、分別性には自相 (ran gi mshan hid, sva-laksana) が無いというのはその自体 (tus, ātma-bhāva) が無いことであると説いている。これは顛倒によって生じた相であるからである。真諦訳・笈多訳は「唯見_二分別_一故」、玄奘訳は「唯有_二遍計所執可_レ得_一」、チベット訳は kun tu rtog pa tsam du dmigs pa (ただ分別のみを所縁とする) とあるのに対して、その『世親釈』では真諦訳・笈多訳は「唯見_二乱識_一故」、玄奘訳は「唯有_二乱識所執可_レ得_一」、チベット訳は khkrul pa'i mnam par šes pa tsam la dmigs pa hid do (ただ乱識のみを所縁とする) となっている。真諦訳は他の箇所では依他性を乱識と説き、分別性を乱識の変異と説いているのであるから、この分別性もやはり乱識の変異と説かるべきものであったと考えられる。それは玄奘訳とチベット訳の文脈から見ても首肯されよう。こういふ kun tu rtog pa = parikalpa (分別) が乱識 (bhrānti-vijñāna) とされ、しかもそれが編計所執 (parikalpita) とされている。³⁸⁾ parikalpa = bhrānti-vijñāna は認識主体ではなくて、認識の内容・表象内容であると考えられる。

次に真実性について見てみよう。ここで、真実性は分別性の永に無所有の相であるならば、二云何にして真実を成じ、何の因縁によって真実と名づけるかについて解説する。真諦訳だけに真実性を (一) 真実の友、(二) 真実の物、(三) 真実の行との三義として譬喩が説かれている。³⁸⁾

真諦訳『撰大乘論世親釈』

論曰。若真実性、分別性永無_二所有_一為_レ相、二云何成_二真実_一、何因縁説名_二真実_一。

釈曰。分別性於_二依他性_一一分永無。若以_レ無_二所有_一為_レ相、何故立為_二真実_一。不_二立為_二非真実_一、説亦如_レ此。

論曰。由_二如無_一不_レ如故、成_二真実_一。

釈曰。此下三義答_二兩問_一。此是第一。以_二不相違義_一顯_二真実_一。如_二世間説_一真実友_一。

論曰。由成就清淨境界。

釈曰。此是第二。以無顛倒義顯真実。由境界無顛倒故、得四種清淨。如世間說真実物。

論曰。由一切善法中最勝。

釈曰。此是第三。以無分別義顯真実。即五種無分別、謂五種真実。如世間說真実行。

論曰。於勝義成就故、說名真実。

釈曰。於前三勝無有壞失故、說成就。由成就故真実。

チベット訳『撰大乘論』及び『世親釈』

〔釋〕 gal te de gtan med paḥi mtshan nid yons su grub paḥi ṅo bo ṅid yin na | de ji ltar na yons su grub pa ṅid yin la | ciḥi phyir na yons su grub pa shes bya she na | gshan du mi hgyur baḥi phyir yons su grub paḥo || nam par dag paḥi dmigs pa yin pa dan | dge baḥi chos thams cad kyi mchog yin paḥi phyir mchog gi don gyis yons su grub pa shes byaḥo ||

〔釈〕 de gtan med paḥi mtshan ṅid ces bya ba ni kun tu brtags paḥi ṅo bo med paḥi ṅo bo ṅid do || de ji ltar na shes bya ba dan | ciḥi phyir na shes bya ba ni gshan gyi dbaḥi ji lta ba bshin do || gshan du mi hgyur baḥi phyir ses bya ba ni slu ba med pa nid de | slu ba med paḥi hkhör bshin no || nam par dag paḥi dmigs pa yin pa dan | dge baḥi chos thams cad kyi mchog yin paḥi phyir shes bya ba ni nam par dag paḥi dmigs paḥi ṅo bo ni yons su grub pa yin te | mchog yin paḥi phyir yons su rdsogs paḥi gnas bshin no ||

〔譯〕 若し、それが永に無じある相 (laksana) が真実性 (pariniṣpanna-svabhāva) にあはれんば、それは

うして真実 (pariṇispanna) を成じ、またいかなる理由から真実と名づけるかと言えば、他に変化しない (avikāra, 無変化) ことから真実である。清浄なる所縁である一切の善法の最勝であるのために最勝の境 (artha) が真実〔性〕であると説かれる。

〔釈論〕「それが永に無である相」とは分別性が存在しない性 (avabhāva) のことである。「どうしてといかなる理由から」とは〔已に前説した〕依他〔性〕の如きである。「変化しないために」とは不虛誑のことであって、不虛誑の群衆の如きである。「清浄なる所縁である一切の善法の最勝である」とは清浄なる所縁の自性は真実〔性〕である。而して、最勝であるために円満なる住処 (paripūrṇa-sthāna) の如きである。

笈多訳『撰大乘論世親釈』

論曰。若成就性、分別性畢竟無所有_レ為_レ相、云何成_二成就_一、何因縁説名_二成就_一。体無変異故得_二成就_一。清浄境界故、一切善法中最勝等故、由_二是最勝義_一故、説名_二成就_一。

釈曰。彼畢竟無所有_レ為_レ相者、以_二分別性無所有_一為_レ性故。云何及何因縁等者、如_二前依他性説_一。体不變異者、不虛誑故、如_二誠実臣_一。由_二是清浄境界_一故、一切善法中最勝。即此清浄境界体最勝故名_二成就_一。如_二已成就衣_一。

玄奘訳『撰大乘論世親釈』

論曰。若円成実自性、是遍計所執永無_レ有相、云何成_二円成実_一、何因縁故名_二円成実_一。又由清浄所縁性故、一切善法最勝性故、由_二最勝義_一名_二円成実_一。

釈曰。是遍計所執永無_レ有相者、謂遍計所執自性、無_レ性為_レ性。云何何故等、如_二前依他起中已説_一。由_二無変異性_一故者、謂無誑性、如_二不虛誑性_一。又由清浄所縁性故、一切善法最勝性故、由_二最勝義_一名_二円成実_一者、謂由_二

清淨所縁性^二故、最勝性故名^三円成実^一。

この箇所も真諦訳と他の三訳との相違がある。しかし、『撰大乘論』の訳は四訳共にほぼ一致する。ここは真实性の成立を分別性との係わりに依って説く所である。それによれば真实性とは分別性が無所有と成ることに依って成立すると説いている。それは真諦訳の『世親釈』に説くように、分別性は依他性に依って成立するものであるから、それが永遠に無くなる、すなわち無所有となれば依他性の一分すなわち染汚分も無所有となる。これは明らかに分別性の無所有は依他性の無所有と成り、その二無所有の状態が真实性であると論じたものである。それが真实性成立の基本型の一つであることを意味している。その真实性の成立は云何に何の因縁に依って成立するかという。笈多訳・玄奘訳・チベット訳によれば「云何に」の答えは無変異性 (slu ba med pa ñid, avikāra) に由って成立するし、「何の因縁に」の答えは清淨なる所縁の性に由ると一切の善法の最勝の性に由ることを意味する。真实性はこの二義を持つと説いている。しかし、ここで真諦訳は真实性の三義を明すと説き、他の三訳とは解説を異にしている。真諦訳の第一義は「如無^レ不^レ如」(他訳の無変異性に当ることから avikāra の訳であろう) に対するもので、これは他の三訳と一致する。しかし、その注釈が異なる。他の三訳は不虛誑性 (slu ba med pa ñid, ananyathā, avikāra) のことであると注釈するが、真諦訳のみは「以^三不相違義^二顯^レ真実^一」と注釈し、それは「如世間説^三真実友^一」と譬えている。この第一義は笈多訳では無変異、不変異と説かれ、玄奘訳では無変異性、無虚誑性と説かれる。真諦訳はこの「真実友」について第二義、第三義のように具体的説明はなされていないが、これは無変異性や無虚誑性のことであって、それは不相違義である。この不相違義とは真实性が依他性と分別性と相違しない同一性のものであるという意味のように考えられる。そして、そのことを「真実の友」における「真実の心」の不相違義に譬えたものである。第二の無顛倒義は他の三訳の第二義の前半である「由^三是清淨境界^二故」(笈多訳)、「由^三清淨所縁性^二故」(玄奘

訳)に相応する。それを真諦訳では無顛倒義を明かすものであるから、真実を顕わすとする。その清浄境界は無顛倒であるから、四種の清浄を得るものであると具体的に説いている。それは「如世間説真実物」と譬えている。この四種清浄は後に説かれている。第三義の無分別義は他の三訳の第二義の後半である「由一切善法中最勝」によっている。これは無分別義によって真実性を顕わすものであり、それは五種の無分別智であって五種の真実であると具体的に説明する。それは「如世間説真实行」と譬えている。さらに、真諦訳は、この三義の壊失の無いことが成就と説かれるもので、それが真実であると解説する。真諦訳は三つの譬喻をもって真実性を説明し、さらに真諦訳『世親釈』巻十二の釈依慧字差別勝相品第八には四種清浄や五種無分別智を具体的にあげている。⁽³⁹⁾これは真諦が入国の時代は中国には瑜伽行唯識学派の文献があまり伝播されてなく理解も十分でなかった為に加えられた解説であろう。笈多訳を玄奘訳とチベット訳と比較すると、真諦訳の影響を受けたもののようにで誠実臣とか成就衣という譬喻が解説されている。⁽⁴⁰⁾

五、依他性の識体と変異

次に依他性の特質について少しく見ることにしよう。⁽⁴¹⁾

真諦訳『撰大乘論世親釈』

(A) 論曰。何者、別義説名「依他」。從熏習種子生、繫屬他故。

釈曰。此下、正釈三種別義。熏習有三種。一名言熏習、識熏習。二色識熏習、識識熏習、見識熏習。三煩惱熏習、業熏習、果報熏習。從此三種種子生、繫屬於因故、成依他、非余性。

論曰。復有何(別)義。此成分別、此依他性為分別因。

釈曰。識以能分別為性。能分別必從所分別生。依他性即是所分別、為分別生因。即是分別(所)縁縁。

依他性有_二兩義。若談_下識體從_二種子_上生、自屬_二依他性_一、若談_二變異為_二色等相貌_一、此屬_二分別性_一。色等相貌離_レ識無_レ別體。今言_二依他性為_二分別因_一、取_レ依他變異義_一為_二分別因_一、不_レ取_下識體從_二種子_上生義_上為_二分別因_甲。論曰。是所分別故成_二分別_一。

積曰。變異相貌是識所分別。以此義_一故成_二立所分別_一、為_二分別性_一。

論曰。復有_二何_一〔別〕義。此成_二真實_一。此依他性或成_二真實_一。如_二所分別_一實不_二如是有_一故。

積曰。依他性變異為_二色等所分別塵_一。此塵實不_レ如_二所分別_一是有。約_二依他性_一明_二塵無_二所有_一。即以_二依他性_一成_二真實性_一。為_レ存_レ有_レ道故。不_レ明_二依他性_一、是無_レ為_二真實性_一。

(B) 論曰。復有_二何_一〔別〕義、由此一識_一成_二一切種種識相貌_一。

積曰。此更問、復以_二何道理_一、唯一識或成_二八識_一、或成_二十一識_一故、言_二一切_一。於_二一識中_一、如_二眼識分_一別青黃等差別。有_二種種識相貌_一。唯一識、復是何識。所以更為_二此問_一者前已_二積_一異義、此下_二積_一不_レ異義、欲_レ顯_二依他性具有_二三性_一。一識從_二種子_一生是依他有。種種識相貌是分別。分別實無_二所有_一是真實性。

この(A)の部分の『攝大乘論』は他訳とも一致する。しかし、注釈部分は真諦訳の『世親釈』だけにある。(B)の部分は全く真諦訳だけにある部分である。この引用の直前には異門義(別義、別道理、nam grāns, paryāya)が説かれるところである。その異門即ち別義に關して説明しているのが(A)の部分の『攝大乘論』である。真諦訳の『世親釈』の「正釈三種別義」以下の注釈は全く真諦訳だけに見ることのできる注釈である。この別義(異門)の説は、依他性が別義によって依他性となり、別義によって分別性となり、別義によって真實性となると解釈する。⁽⁴³⁾その別義の考え方は全ての『攝大乘論』に説かれているが、笈多訳、玄奘訳、チベット訳の『世親釈』には注釈がな

されていない。しかるに真諦訳の『世親釈』にはそれぞれに注釈が有る。明らかにこれは真諦の付加した注釈であろう。

依他性が別義によって依他性となるとは、それは依他性は熏習種子に依って生ずると説明されたものが、真諦訳の注釈では依他性が依他性自身として成立しているのは、三種の種子に依ると説明する。その三種の種子とは、(一)とは名言熏習、識熏習であり、(二)色識熏習、識識熏習、見識熏習であり、(三)煩惱熏習、業熏習、果報熏習である。

依他性が別義によって分別性と成るとは、依他性が分別性の因であると説かれる。それに対する真諦の解説は依他性の(一)識体と(二)変異によって説明している。その識体とは依他性を本識とする三種の熏習種子に従うものである。真諦は三性の一異説を説く中で「識即依他性」であると説く。その識について真諦は「識以三能分別_二為_レ性」能分別必従_二所分別_一生」と定義を明らかにする。一般的に私たちの感覚は、主観又は主体的自覚によって外界の事物に対する自覚が生ずると考えているように思われる。しかるに瑜伽行唯識学説では、一般的思考法とは異なっている。唯識説では識作用は能分別である主体的主観的認識を本性(因)とする。それは必ず認識の対象となる事物による所分別に従って生ずると定義する。それは「唯識不離識」(色等相貌離識無別体)と言うものである。そこにおいて依他性における所分別は分別の生因であり、それは分別性の起る分別の所縁縁(有部も説く)の概念を受け継いだものであろう。その依他性に(一)識体と(二)変異の両義が説かれる。依他性の識体は種子に従って生ずるものであるから、それ自体が依他性に属する。それに対して依他性の変異は色等の相貌(諸法・十八界の対象)に従って生ずるから分別性に属するものであると説く。しかし、外界の事物である色等の相貌は「識を離れて別の自体なし」(唯識不離識)と説かれているように、識を離れた別の事物・相貌を認めていない。ここで依他性が別義に従って分別性と成るという理解は依他性の変異の部分に属するものを分別の因として成立している見解であることを

明らかにする。このことは『攝大乘論』に説かれる異門（別義）説を真諦はそのまま受用したのではないことを明らかにしているように考えられる。そして、依他性の識体を説く、種子に従って生ずる依他性の識体は分別の生因すなわち分別性には全く属さないことを明瞭にしている。依他性の変異である色等の相貌は識の所分別であり、それが分別性であると真諦は詳説する。

依他性の変異とは識の変異（vijñāna-pariṇāma, 識転変）である。それについて、次のような注釈が真諦訳だけにある。⁽⁴⁴⁾

顛倒是煩惱根本。由識變異起諸分別、分別即是顛倒。顛倒故生諸煩惱、依他性_二分別性_一相應。即是顛倒、煩惱所依止處。由顛倒煩惱、令依他_二分別性_一相應。顛倒煩惱又是識變異所依止處。

この真諦の説く識変異は依他性の変異のことである。この注釈によって顛倒の煩惱として依他性と分別性があることを明らかにしている。その依他性（識）の変異は煩惱性であることを明らかにした説明である。

次に依他性が別義に従って真实性となるということについて、それには依他性の所分別が如是有でなくなったときであると説く。その依他性の所分別とは、依他性の変異である色等の所分別の塵（対象）のことであり、それが本来無所有であることを自覚したときが無為としての真实性であると説いている。さらに（B）の注釈は全く真諦の付加部分であり、はじめに一識が変異して諸識と成るということを説いたのちに、「欲顯依他性具有三性。一識從種子_二生是依他有_一。種種識相貌是分別。分別實無_二所有_一是真实性。」と説くが、これは依他性の識体が種子に従って生ずると説くのは依他性の有（存在性）であるという。それに対して依他性の変異である色等の種種なる識の相貌は依他性の所分別であり、分別の生因としての分別性であるが、その分別の生因である識の相貌が無所有であると自覚したときが真实性であるという。これは依他性の二方面の作用を識体（本識）と変異として明瞭にしたものである。

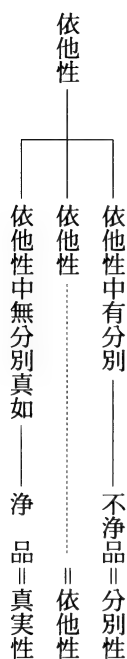
更に「依他性具有三性」に関して、依他性の浄品不浄品について真諦訳の『世親釈』釈心知入勝相品第三の正入

相章第一に次のように説かれている。⁽⁴⁵⁾

釈曰。……

一切法名三_二心知。三性名諸法勝相。復次三性名三_二心知。同一無性故名勝相。復次心知有三_二種。一淨品、二不淨品。淨品者、謂依他性無分別。不淨品者、謂依他性有分別。於依他_一有三_二種性_一心知、一依他性、二依他性中分別、三依他性中無分別真如。

これは依他性には淨品不淨品の二種があることを明す。依他性の淨品とは依他性の無分別であり、依他性の不淨品とは依他性の有分別であると説く。さらに依他性には三種の性があることを明す。それに依れば、依他性は第一には依他性であり、第二には依他性の中の有分別であり、第三には依他性の中の無分別真如であると説いている。それは先述の別義（異門）説を具体的に説明したもののようである。第一は依他性それ自身を意味し、第二は分別性を意味し、第三は真実性を意味するものである。故に、別義は依他性を種類と義との二形態として説く、真諦の解釈によれば依他性の義に属する。このことは依他性の義を説く中に淨品不淨品の二分によって三性の性に顯現する依他性即三性・三性即依他性と解釈する方法の二説が含まれることを明らかにしている。いま、それらを図示すると次のようになる。



六、三性それぞれの特質

次に、三性の特質について見てみよう。初めに依他性の二種から見てみよう。⁽⁴⁶⁾

真諦訳『摂大乘論世親釈』

論曰。依他性有_二幾種_一。

釈曰。此問_二体類及義、並有_二幾種_一。

(A) 論曰。若略說有_二種_一。一繫_二属熏習種子_一。

釈曰。此先明_下依他体類、從_二種熏習_上生。一從業煩惱熏習_二生、二從聞熏習_二生。由_二体類繫属_一此_二(種)熏習_一故称_二依他性_一。若果報識体類為_二依他性_一、從業煩惱熏習_二生。若出世間思修慧体類、從_二聞熏習_一生。

(B) 論曰。二繫_二属淨品不淨品_一性不_二成就_一。是故由_二此二種繫属_一、說名_二依他性_一。

釈曰。此次称_二依他義_一。若識分_二別此性_一或成業、或成果報、則属_二不淨品_一。若般若緣_二此性_一無_レ所_二分別_一、則成_二淨品_一。謂境界清淨道清淨果清淨。若有_二自性_一不_レ依_レ他、則必_二定属_一一品。既無_二定性_一或属_二淨品_一、或属_二不淨品_一。由此_二二分_一隨一分不_二成就_一故名_二依他_一。

チベット訳『摂大乘論』及び『世親釈』

〔論〕 gshan gyi dbaṅ gi no bo ṅid la rnam pa du yod ce na | mdor bsdu na rnam pa gnis te | bag chags kyi sa bon gyi gshan gyi dbaṅ dan | kun nas ṅon mongs [P.19a] pa dan | rnam par byaṅ baḥi no bo ṅid yongs su ma grub pa gshan gyi dbaṅ ste | gshan gyi dbaṅ rnam pa ḥdi gñes kyi's gshan gyi dbaṅ no ||

〔釈論〕 kun nas ñon moñs pa dai nnam par byan bali no bo ñid yonñs su ma grub pa gshan gyi dbañ shes bya ba ni gan gi phyir de lta buñi gshan gyi dbañ shes bya ba ni gan gi phyir de lta buñi gshan gyi dbañ de nnam par rtog par gyur na kun nas ñon moñs par hgyur la | nnam par mi rtog par gyur na nnam par byan bar hgyur ro | de dag gñi gahi sgra gcig tu shugs par gyur pa ni ma grub pa yin no |

〔論〕依他性には幾種あるか。略説すれば二種あり、(一)熏習する種子の依他と、(二)雜染(不淨品)と清淨(淨品)との自性は真実でないことの依他とである。この二種の依他により依他〔性〕である。

〔釈論〕「雜染と清淨との自性は真実でないことの依他」とは、何となれば是の如き依他はそれが分別によるならば雜染を成ずるであらうし、無分別によるならば清淨を成ずるであらう。〔しかしながら〕それらの二種のものが同一〔性〕に有るということはありません。

笈多訳『撰大乘論世親釈』

論曰。依他性幾種。略説有二種。依他熏習種子故、依他染淨性不成就故、由此二種依他性故、名依他。一、依他。染淨性不成就故名依他者、由此依他性為分別分成染、為無分別分成淨。於此二分中一分不成就故。

玄奘訳『撰大乘論世親釈』

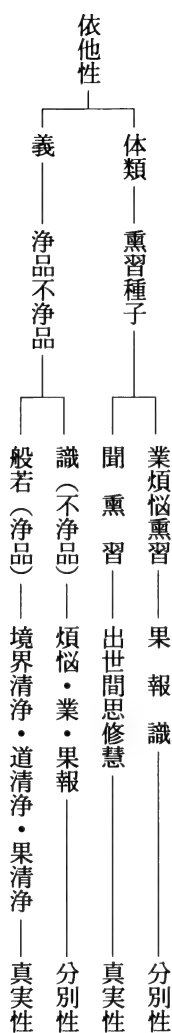
論曰。此三自性各有幾種。謂依他起略有二種。一者依他熏習種子而生起故。二者依他雜染清淨性不成就故。由此二種依他別故名依他起。

釈曰。雜染清淨性不_レ成故者、由_二即如_レ是依他起性_一、若遍計時即成_二雜染_一、無分別時即成_二清淨_一。由_二二分_一故一性不_レ成、是故說名_二依他起性_一。

『攝大乘論』によれば、依他性には一に「依他熏習種子而生起故」と二に「依他雜染清淨性不_レ成」との二種の特質があると解説する。それを『世親釈』には一に対する注釈はなくてただちに二に対する解釈を行う。即ち、その依他性とは分別による時には雜染を成ずるものとなり、また無分別による時には清淨を成ずるものとなると説いている。しかし、この二種の自性は二種が同時に現われることは無くどちらか一方だけが現われるものであると注釈する。これは諸説ともに一致している。真諦訳は一、二に対する注釈が他訳と異なり、非常に詳細なのが特徴である。他の三訳がよく一致する所からそれらが本来の『世親釈』のものであったとすれば、真諦訳に付加されている(A)と(B)との注釈は明らかに真諦によって挿入されたものである。世親によって簡単に作された注釈が真諦によって具体的に解説されている。それによると依他性には体類(svabhāva)と義(artha)との二種があることを明らかにする。

(A)は依他性の体類を明らかにし、(B)は依他性の義を明らかにする。(A)は『攝大乘論』において依他性の二種を説く中の熏習種子についての解釈であり、(B)は浄品不浄品の自性についての解釈である。その(A)は「熏習種子に繫属する」とは依他性の体類を明すものである。それは(一)業煩惱熏習と(二)聞熏習との二種の熏習に従って生ずるものである。若し果報識の体類を依他性と為すならばそれは業煩惱熏習に従って生じたものであり、若し出世間の思・修の体類を依他性と為すならばそれは聞熏習に従って生じたものであると解説する。故に、その業煩惱熏習とは果報識(=異熟識 vipāka-vijñāna, =阿黎耶識)を体類とした場合であり、聞熏習とは思・修の智慧(jiāna, 智慧)を体類とした場合であると説くのは明らかに依他性を識(vijñāna)と慧(jiāna)との相対的二分説によって理解したものである。(B)「浄品不浄品に繫属して性は成就せず」とは依他性の義を明すものである。依

他性の義とは淨品と不淨品との二種である。これはまた識（不淨品）と般若（淨品）とによって説かれる。それによれば不淨品とは識が依他性を分別して煩惱・業・果報を成ずることであり、淨品とは般若（prajñā）が依他性を縁じて所分別の無となることであると説いている。この中で不淨品を識となし、淨品を般若となすと説いて対照して相對的に説いている。この不淨品は識であるとは分別性・依他性を意味し、淨品は般若であるとは眞実性を意味するのである。このことに留意すると識とは本識（ālaya-vijñāna）であり、般若とはこの識に對立する概念としての智慧（jñāna）である。vijñāna の反對のものとして jñāna を説く考えは阿羅耶識（ālaya-vijñāna）を對治・遠離して阿摩羅識（amala-jñāna）を説いた『決定藏論』の學說と呼応するように考えられる。⁽⁷⁾ この淨品は境界清淨と道清淨と果清淨の三種である。境界清淨とは正しく大乘法を説くことであり、道清淨とは六度（六波羅蜜）及び一切の助道法であり、果清淨とは菩提及び涅槃であるという。この依他性の自性は他の縁に依らないかぎり、決定して一品に属するもので、淨品か或は不淨品かのどちらかが顯現するもので二品が同時に成立することはないという。この二種の依他性について図示すると左記のようになる。



ここでの依他性はその自性を種類と義の二種に分ち、しかもそれぞれに分別性分と眞実性分を具体的に明らかにする。それは他訳に対して多く注釈的である。この箇所では依他性は淨品不淨品があたかも半々に存在するかのよう

に説かれるが、依他性の特質はすでに述べたように顛倒の煩惱に包まれた世界である。

次に分別性の特質として、分別性の二種について見てみよう。⁽⁴⁸⁾

真諦訳『撰大乘論世親釈』

論曰。分別性亦有二種。一由分_レ別自性。

釈曰。如_二眼等諸界中分_二別一界或眼或耳等_二名_レ分_二別自性。

論曰。二由_レ分_二別差別。

釈曰。約_二無常等_二、更分_二別此眼等_二、名_レ分_二別差別。

チベット訳『撰大乘論』及び『世親釈』

〔論〕 kun tu brtags pañi ño bo ñid kyañ nam pa gñis te | ño bo ñid du kun tu rtog pa dan | khyad par du kun tu rtog pas brtags pañi phyir ro ||

〔釈論〕 ño bo ñid du kun tu rtog pa dan | khyad par du kun tu rtog pa shes bya ba de la ño bo ñid du kun tu rtog pa ni ji ltar mig la sogs pa rnams la mig gi ño bo pa ni hdi lta ste | de dag ñid kyi ño bo ni rtog pa la sogs pañi bye brag gis kun tu rtog par byed paño ||

〔論〕 分別性もまた二種である。(一) 自性としての分別と (二) 差別としての分別により分別するためである。

〔釈論〕 「自性としての分別と差別としての分別」というその中において、「自性としての分別」とは即ち眼等において眼の自性等を分別することである。「差別としての分別」とは即ちそれら〔眼等〕の自性は無常等の差別

によって分別することである。

笈多訳『攝大乘論世親釈』

論曰。分別性亦二種。自性分別故、差別分別故、是名分別……

釈曰。……自性分別者、如_三眼等有眼自性_二作_レ此分別_一故。差別分別者、如_三彼眼等自性有_レ無常等差別_一、作_レ此分別_一故。

玄奘訳『攝大乘論世親釈』

論曰。……遍計所執亦有二種。一者自性遍計執故、二者差別遍計執故、由_レ此故名_二遍計所執_一。

釈曰。……自性遍計執故者、如_下於_二眼等_一遍計執_{為_中眼等自性_上}。差別遍計執故者、如_下即於_二彼眼等自性_一遍計執、_{為_中常無常等無量差別_上}。

この分別性の二種の分類は依他性と真実性とに二種を説くために強いて説いた観がある。その第一に自性分別 (no bo nid du kun tu rtog pa, svabhāva-parikalpa) とは眼等の五識が眼等の五識としての働きそれ自体を意味しているものであろう。それはやはり眼等の五識がこの仮構である現実の世界の事物をそれぞれの働きに応じて対象の境を正しく知覚 (分別) することを意味するものであろう。第二に差別分別 (khyad par du kun tu rtog pa, viśeṣa-parikalpa) とは眼等の五識の働きに依ってこの仮構である現実の世界の事物をあるものは常に存在し、あるものは無常であるというように無量の差別があることを知覚する働きを持っていることであらう。真諦訳には無常等とあり、笈多訳・チベット訳には無常等の差別とあり、玄奘訳には常無常等とある。玄奘訳には「遍計執」という意味が

付加されている。

依他性と分別性とは共に虚妄分別に属する自性であるが、この両性は同一体ではない。この依他性と分別性の相違矛盾について次のように三証が瓶の譬喩をもって説かれている。⁽⁴⁹⁾

真谛訳『撰大乘論世親釈』

論曰。云何得_レ知_レ此依他性、由_レ分別性_二顯現似法、不_レ与_二分別性_一同体_上。

釈曰。此問言分別性顯現似法、此似法不_レ離_レ依他性。応_下与_レ依他性_二同体_上。云何言_レ不_二同体_一。

論曰。末_レ得_レ名前於_レ義不_レ応_レ生_レ智故、法体与_レ名_二一則此義相違。

釈曰。依他性雖_下復由_二分別性_一分_二所_レ顯、不_下与_二分別性_一同体_上。為_レ顯_二此義_一故立_二三証_一。此即第一証。若依他与_二分別_一共_二一体_一、此執相違。若依他与_二分別_一共_二一体_一、此智不_レ聞_レ名於_レ義_二應_レ生_レ。譬如_下離_レ瓶名_二於_二瓶義_一瓶智不_レ生。若瓶義与_二瓶名_一一体此事不_レ應_レ成。名義不_二同相_一故。若執_二名義共_二一体_一。此執則相違。此証顯_二名是依他_一、顯義是分別。何以故、此依他由_二名所_二分別_一故。

論曰。由_二名多_一故、若名与_レ義_一、名既多義心_レ成_レ多。此義体相違。

釈曰。此即第二証。或義有_二多名_一。若名与_レ義共_二一体_一、如_二名多_一、義亦_レ應_レ成_レ多。若爾一義心_レ有_二多体_一。一物多体此義相違。是故若両性_二一体_一、則成_二第二相違_一。

論曰。由_二名不定_一、体相雜此義相違。

釈曰。譬如瞿名目_二九義_一。若言_二名与_レ義_一一体、是両体相違則成_二第三相違_一。瞿名所_レ目識義、相貌不_レ同。由_レ許_二一体_一、相違法一_レ處得_レ成。無_二如_レ此義_一。是故両性不_レ可_レ為_二一体_一。

〔論〕依他性は分別性として、云何に顯現するのか、その自体が無いのどうして知るのか。(一) 名前より以前には知覚は無いから、その自体と一致しない。(二) 名前が多数あることから、「物にも」多体があるとの矛盾がある。(三) 名前が決定的でないから、混合体であるとの矛盾があるためである。

〔釈論〕依他性は分別性として、その如く顯現するけれども、その〔分別性の〕自体では無いことを云何に了知するかというと、それを説明して「名前より以前に知覚は無いことからその自体において矛盾するが故に」と說かれる。即ち、若し依他と分別との両性が同一の性であるならば名前を伴わないで知覚の対象に対して生起するであろう。而して、譬えば、瓶という名前が無いならば瓶の境(事物)に対して瓶の知覚が起きないであろう。

若し、また瓶という名前と瓶とが同一の性質(相, mitham nid)であるならば、そこに〔瓶の知覚が〕起るであろうけれども、「何となれば、瓶と名前とは」同一の性質でないから、それは名前と境がそれ自体(一体)であることは矛盾する。ここにおいて名前は依他〔性〕であり、境は分別〔性〕であると說かれる。即ち、何となれば、名前は依他の勢力により一境においてまた多種の名前を分別するからである。即ち、若し名前と境が全く同一の性質であるならば、そこには名前の如く境も多数となろう。若し、その如くであれば境もまた多くの実体を成ずることから一境が多種性であるというとはこの如く矛盾である。なおまた、それらの自性が一〔性〕であるならば、第二の矛盾であり、ここにまた過失を起す。而して、「何となれば」ゴ(gō)の言葉の意味する対象が十種に働くことが見られるから名前においては決定しないものであって、それ故に若し名前と境とが同一性であると主張するならば、その境は二つの自体を有するものとなるから矛盾を成ずる。是の如くに主張すれば第三の矛盾を成ずる。何となれば熏習等の相を有する名前の諸々の対象が同一のものとならうからである。

これは分別性と依他性とは同一体でないことについて三証明を説いて明らかにしたものである。この三証の説明は

四訳ともほとんど一致しているので、笈多訳と玄奘訳の引用は省略した。分別性は似法として顕現するが、その似法は依他性を所依として離れないことから分別性と依他性は同体であるというべきなのに、なぜ同体でないかとの問を出してその答えとして三証明が説かれる。初めに両性の矛盾を定義して、依他性は分別性に由って顕現する似法であるが分別性と同体でないことをどのようにして知り得るか。これは分別性の顕現する似法であるが、この似法は依他性を離れないものであるべきである。それをどうして依他性と分別性は同体ではないと説くかという疑問が生ずる。これに関して『摂大乘論』では、(一) まだ名前が付いていない事物に対してはそれに関する知識が生じないことから、法体(事物・対象)と名前とは同一という意味は矛盾を生ずる。(二) 一つの事物(対象)に対して幾つもの名前がある場合があるが、事物は一つなのに名前が多数あれば名前と事物の数とは同一とならないという意味で矛盾する。(三) 事物に対する名前はいつも定めた数だけあるというのではなく不定であって幾種でもあるものであるから、事物と名前とは同一という意味は矛盾する。

それを『世親釈』は瓶の譬喩によって説明する。その第一の証明には、瓶の名前を離れて瓶の境(形象)を瓶そのものとして知ることにはできないものであるように、若し瓶の境と瓶の名前とが同体(一体)であるならばそこから瓶という智が生じなくなるから名と境と同相でないものである。故に、若し名と境が同体であると執着するのは過失である。この場合、瓶の名前は依他性を現わし、瓶の境(義)即ち実際に物体として我々の眼前に有る瓶そのものは分別性を現わすものとしている。何ぜならば、依他性は名前に由って分別せられるためであると説いている。故に、瓶の名前を離れて物体としてのイメージが生じないようにこの二つは相互に関係はするけれども全く同体のものではないと証明するのである。第二の証明には、名前と言うのは一つの事物に対して幾種もある場合がある。故に、若し名前とそれによって現わされる事物(形象)とが同体であるならば一物に対してすでに多くの名前があることになり形像も多くなければなくなる。若し、これが認められることになると一境(義)に多体(多くの境)が有ることに

なる。一物（義）に多体があるということは実際には有りえないことである。故に依他性と分別性とは同体でないと説明する。第三の証明には、名前は不決定のものであるから、物体が相互に関係すると説くのも過失である。なぜなら、一瞿声（gohi sgra don, 牛の声の義）を九義（チベット訳は十義）に変化すると名付くように、若しその瞿声と九義が一体であるならば一名に九義（九形象）があることになり、依他性と分別性とは矛盾する。一瞿声に対して付けた名前による諸義は相貌として不同であって一体であると許めることから相違法が一処に成することになる。以上の三証明によって依他性と分別性とは同体でないことを証明している。

次に、真実性の特質として、真実性の二種について見よう。⁽⁵⁰⁾

真諦訳『撰大乘論世親釈』

論曰。真実性亦有二種。一自性成就。

釈曰。謂有垢真如。

論曰。二清淨成就。

釈曰。謂無垢真如。

チベット訳『撰大乘論』及び『世親釈』

〔論〕 yōis su grub pañi no bo ñid kyan nman pa gñis te | ran bshin gyis yōis su grub pa ñan | nman
(52)
par dag par yōis su grub paño ||

〔釈〕 ran bshin gyis yōis su grub pa ñan | nman par dag pa yōis su grub pa shes bya ba de la |
ran bshin gyis yōis su grub pa ni dri ma ñan ñid do | nman par dag pas yōis su

grub pa ni dri ma med pahi de bshin ñid do |

〔論〕 眞実性もまた二種がある。(一) 自性による眞実と、(二) 清浄による眞実とである。

〔釈論〕 「自性による眞実と清浄による眞実とである」とのその中で「自性による眞実」とは有垢眞如であり、「清浄による眞実」とは無垢眞如である。

笈多訳『撰大乘論世親釈』

論曰。……成就性亦二種。本性成就故、是名成就性。

釈曰。……自性成就者、謂有垢眞如。清浄成就者、謂無垢眞如。

玄奘訳『撰大乘論世親釈』

論曰。……円成実性亦有二種。一者自性円成実故、二者清浄円成実故、由_レ此故成_二円成実性_一。

釈曰。……自性円成実故者、謂_二有垢眞如_一。清浄円成実故者、謂_二無垢眞如_一。

ここでは眞実性を前述の依他性・分別性と同じく、二種に分けて説く。一に自性成就を有垢眞如と解釈し、二に清浄成就を無垢眞如と解釈する。この『撰大乘論』のチベット訳では、デルゲ版は眞諦訳と一致し、北京版・ナルタン版は笈多訳・玄奘訳と一致するという現象がある。

眞実性には二種の清浄が説かれ、それを二種の眞如によって説明する。その清浄に関して、四種清浄法が説かれるところから、それに関して考えて見よう。⁽⁵⁹⁾

真諦訳『撰大乘論世親釈』

論曰。四種清淨法者、一此法本来自性清淨謂如如、空、實際、無相、真実法界。

釈曰。由是法自性本來清淨、此清淨名如如。於一切衆生平等有。以是通相故、由此法是有故、說一
法名如來藏。

論曰。二無垢清淨謂此法出離一切客塵障垢。

釈曰。是如來藏離惑智障。由此永清淨故、諸仏如來得顯現。

論曰。三至得道清淨、謂一切助道法、及諸波羅蜜等。

釈曰。為得清淨菩薩行道。此道能得清淨故、亦名清淨道。即般若波羅蜜及念處等諸助道法。

論曰。四道生境界清淨、謂正説大乘法。

釈曰。道及助道法生所緣境界、謂修多羅等十二部正説。是清淨資糧故、亦名清淨。

チベット訳『撰大乘論』及び『世親釈』

〔論〕 rnam par byañ bahi chos rnam pa bshi la |

(1) ran bshin gyis rnam par byañ ba ni hdi lta ste | de bshin ñid dan | ston pa ñid dan | yañ dag
pahi mthah dan | mshan ma med pa dan | don dam pa ste | chos kyi dbyins kyan de yin no ||

(2) dri ma med par rnam par byañ ba ni hdi lta ste | de ñid sgrib pa thams cad dan mi ldan
pahö ||

(3) de thob pahi lam rnam par byañ ba ni hdi lta ste | byañ chub kyi phyogs dan mthun pahi chos
thams cad dan | pha ro | tu phyin pa la sogs pahö ||

(4) de bskyed paḥi phyir dmigs pa rnam par byaṅ ba ni ḥdi lta ste | theg pa chen poḥi dam paḥi chos bstan pa ste |

〔宗義〕(1) ran bshin gyis rnam par byaṅ ba shes bya ba ni no bo ṅid kyis rnam par byaṅ baḥi no bo ṅid de | de yaṅ de bshin ṅid du yod pa yin na sems can thams cad la spyiḥi mtshan ṅid kyis de ni yod pa ṅid kyī phyir chos thams cad ni de bshin gśegs paḥi sñin po can shes gsuns so ||

(2) dri ma med pas rnam par byaṅ ba shes bya ba ni de bshin ṅid de ṅid non moṅs pa daṅ śes byaḥi sgrīb pa shes bya ba dri ma daṅ bral bar gyur paḥi phyir gaṅ rnam par dag baḥi de bshin ṅid kyis rab tu phyē baḥi sans rgyas ṅid do ||

(3) de hthob paḥi lam rnam par byaṅ ba shes bya ba ni de hthob paḥi lam gaṅ yin pa de yaṅ rnam par byaṅ ba ste | de yaṅ byaṅ chub kyī phyogs dran ba ñe bar gshag pa la sogs pa daṅ | pha rol tu phyin pa drug la sogs paḥo ||

(4) de skyed pa ṅid kyī dmigs pa rnam par byaṅ ba shes bya ba ni byaṅ chub kyī phyogs kyī chos de rnam mñon par rtogs pa skyed pa yaṅ yin la | dmigs pa yaṅ yin pas skyed pa ṅid kyī dmigs paḥo ||

de rnam par byaṅ ba yaṅ yin pas de skyed pa nid kyī dmigs
pa rnam par byaṅ ba shes byaḥo ||

〔論〕四種の清浄なる法とは、(一)自性による清浄であるとは即ち真如と空性と實際と無相と勝義とであり、それはまた法界である。(二)離垢なる清浄であるとは即ちそれ自体が一切の障を遠離したものである。(三)それ(真如・空性・實際・無相等)を得る道が清浄であるとは即ち一切の菩提分法と波羅蜜などである。(四)そ

れ（真如等）を生ぜしめるところの所縁が清浄であるとは即ち大乘の正法の教えである。

〔釈論〕（一）「自性による清浄である」とは、自性は清浄の自性であり、それはまた、真如として実有であるから、一切の有情に共相として、それが有る故に、一切諸法は如来蔵を有すると説かれる。

（二）「離垢なる清浄である」とは、その真如は煩惱・所知〔両〕障といわれる垢を遠離するが故に、清浄の真如による顕現が仏そのもの（仏性）である。

（三）「それ〔真如等〕を得る道が清浄である」とは、それ〔真如等〕を得る道がある。それはまた、清浄であり、それはまた、念住等の菩提分〔法〕と六波羅蜜等である。

（四）「それ〔真如等〕を生ぜしめるところの所縁が清浄である」とは、それら〔真如等〕の現証する菩提分法を生ずることでもあり、また所縁があるとはただ生ずる所縁である。それが清浄であるから、それが生ずることの所縁は清浄と説かれる。

笈多訳『撰大乘論世親釈』

論曰。……云何_レ成_二成就性_一。若_レ説_二四種清浄法_一成_二知_一。四種清浄法者、一本性清浄。所謂真如、空、實際、無相、第一義、法界等。二離垢清浄。謂_レ是離_二一切障垢_一。三至得道清浄。謂_レ一切菩提分法、波羅蜜等。四道生境界清浄。謂_レ所説_二大乘正法_一此是清浄因故。……

釈曰。本性清浄者是自体清浄。此自体即是真如、一切衆生皆有。以_二平等相_一故、由_レ有_レ此故説_二一切法_一為_二如来蔵_一。離垢清浄者、即此真如離_二煩惱障智障垢_一已。由_二此真如清浄_一故得_レ名_レ為_レ仏。至得道清浄者、得_二彼之道_一亦是清浄。即是菩提分。念処等波羅蜜故。道生境界清浄者、是諸菩提分法勝_二得生縁_一。此生縁亦是清浄故説_二道生境界清浄_一。

玄奘訳『攝大乘論世親釈』

論曰。……云何_レ応_レ知_二円成実自性_一。応_レ知_二宣_二説四清浄法_一。何等名爲_二四清浄法_一。一者自性清浄。謂真如、空、實際、無相、勝義、法界。二者離垢清浄。謂即此離_二一切障垢_一。三者得_レ此道清浄。謂一切菩提分法、波羅蜜多等。四者生_レ此境清浄。謂諸大乘妙正法教。

釈曰。自性清浄者、謂_二此自性本來清浄_一。即是真如自性、実有一切有情平等共相。由_レ有_レ此故説_二一切法有_二如来藏_一。離垢清浄者、即此真如遠_二離煩惱所知障垢_一。即由_二如是清浄真如_一顯_二成諸仏_一。得_レ此道清浄者、謂_二能得_二此真如_一聖道即是清浄_一。謂念住等菩提分法、及以_二一切波羅蜜多_一。生_レ此境清浄者、生_レ此能証菩提分法_一所縁境界。生_レ此境界即是清浄故、名_二生_レ此境清浄_一。

この四種の清浄法について『攝大乘論』には自性清浄と無垢清浄は説いているが、そこにはまだ如来蔵を説いていない。しかし、すべての『世親釈』には一に自性清浄を如来蔵であると明確にしている。この如来蔵は「一切衆生に於いて平等に有り」と説かれることから、一切衆生悉有仏性を説くものである。二に無垢清浄とは煩惱所知障の垢を遠離したものであると説いて、それは清浄なる真如であって、それはまた仏性であると説いている。真諦訳だけは如来蔵は感智両障を離れたものであると説いて、この清浄なる真如は如来蔵であると説いている。しかし、無垢清浄は他訳には如来蔵と説かないで仏性（出纏の法身）と説いているだけである。この自性清浄と無垢清浄の差別について、真諦は『世親釈』巻第十三、釈学果寂滅勝相品第九において、依他性の中に生死である不浄品の分別性と涅槃である浄品の真実性があることを説いて、さらに転依も依他性に属するものであると説いて「依他性は道未だ起らざる時は見諦等の惑は能く諸業を起し、惡道の報を感じるが如きを不浄品と名く。道起りて已後は、此の如きの不浄品は

滅して更に生せず、故に永く本性を改むと言う。……道末だ起らざる時には、戒等の浄品は未だ成立せず、但だ本性清浄有るのみ。道起るに由るが故に、五分法身及び無垢清浄と相応す。此の如く相応し乃至、仏を得て変異有る者と無し、故に永く本性を成ずと言う⁽⁵³⁾と説いていることから、その相違を知ることができる。この自性清浄と無垢清浄は理論的方面のものであるのに対して、三の至得清浄と四の道生境界清浄とはその説明より明白なように実践的方面を具体的に説いたものである。この真实性における四種清浄は般若波羅蜜による清浄道や、修多羅等十二部正説と大乘法などの清浄道より如来蔵思想への仏教の思想の流れを唯識説の中に採用した如くである。さらに、この四種清浄は玄奘訳やチベット訳より真如として説かれていることから、これは真实性における真如の随縁を説く如くに受け取られるのである。

更に、真諦訳に留意すると、無垢清浄は如来蔵であり、それは惑智の両障を出離したものであると解説する。この如来蔵は煩惱障と所知障を転じて得られる転依の意味に相当し、それは『決定蔵論』において阿摩羅識と説かれたものに当ると考えられる。

七、金蔵土の譬喩

次に、二分依他性説を説き、それを金蔵土の譬喩に依って説明する箇所を見よう。この箇所は三漢訳がよく一致するので、真諦訳とチベット訳をあげよう。⁽⁵⁴⁾

真諦訳『撰大乘論世親釈』

論曰。阿毘達摩修多羅中仏世尊説法有三種、一染汚分、二清浄分、三染汚清浄分。依何義説此三分。於依他性中、分別性為染汚分、真实性為清浄分、依他性為染汚清浄分。依此義故説三分。

於此義中、以何為譬。以金蔵土為譬。譬如於金蔵土中、見有三法。一地界、二金、三土。於地界中、

土非有、而顯現、金實有不顯現。此土若以火燒鍊、土則不現、金相自現。此地界土顯現時由虛妄相顯現、金顯現時、由真實相顯現。是故地界有三分。

如此本識末為無分別智火所燒鍊時、此識由虛妄分別性顯現、不由真實性顯現、若為無分別智火所燒鍊時、此識由成就真實性顯現、不由虛妄分別性顯現。是故虛妄分別性識即依他性有三分、譬如金藏土中所有限界。

釈曰。阿毘達磨修多羅中、說分別性以煩惱為性、真實性以清淨品為性、依他性由具兩分、以二性為性、故說法有三種、一煩惱為分、二清淨為分、三三法為分。依此義故作此說。如來為顯此義故、說金藏土譬。金為藏者、地界。是金種子故說名金藏土。以堅觸為地界、以所造色為土、謂色塵等。此三可了別。此地界先由土相顯現、後由金相顯現。何以故、此地界若為火所鍊、金相則顯。是故於地界實有金、此義可信。

チヘミト訳『撰大乘論』及び『世親釈』

〔編〕 | chos mñon pañi mdo las chos ni gsum ste | kun ñas ñon moñs pa [hi char gtogs pa] dan | rnam par byañ ba [hi char gtogs pa] dan | de gñi gahi char gtogs paño shes bcom ldan hñas kyis gañ gsuns pa ci las dgoñs te gsuns še na | gshan gyi dbañ gi ño bo ñid la kun tu brtags pañi ño bo ñid yod pa ni kun nas ñon moñs pañi char gtogs paño |

| yon̄s su grub pañi ño bo ñid yod pa ni rnam par byañ bañi [P.226] char gtogs paño || gshan gyi dbañ de ñid ni de gñi gahi char gtogs pa ste | hñi la dgoñs nas bkah̄ stsal to |

| don hñi la dpe ci yod ce na | dpe ni sa khoñ na gser yod pa ste | dper na sa khoñ na gser yod pa

la ni sañi (D.20a) khamṣ dan sa dan gser dan gsum dmigs so || de la sañi khamṣ la ni med pañi sa dmigs la | yod pañi gser ni mi dmigs te | ḥdi lhar mes reg na sa ni mi snañ la gser ni snañ ño | sañi khamṣ ni sar snañ ba la logs par snañ ño || gser du snañ ba na de bshin du snañ ño || de bas na sañi khamṣ ni gñi gañi char gtogs paño |

| de bshin du rnam par rig pa la rnam par mi rtog pañi ye śes kyi mes ma reg pa na | rnam par rig pa de yañ dag pa ma yin pa kun brtags pañi ño bo ñid du snañ gi || yañ dag pa yonṣ su grub pañi ño bo ñid du ni mi snañ la | rnam par śes pa la rnam par mi rtog pañi ye śes kyi mes reg pa na | rnam par rig pa de yañ dag pa yonṣ su grub pañi ño bo ñid du snañ gi | log par kun tu brtags pañi ño bo ñid du mi snañ ño || de lta bas na yañ dag pa ma yin pa kun tu rtog pañi rnam par rig pa gshan gyi dbaṅ gi ño bo ñid de ni gñi gañi char gtogs pa yin te | sa khoñ na gser yod pa la sañi khamṣ bshin no |

[桑維] de bshin du kun tu brtags pañi ño bo ñid ni kun nas ñon moṅs pa ñid do || yonṣ su grub pañi ño bo ñid ni rnam par byaṅ ba ñid do || gshan gyi dbaṅ ni de dag gñi gañi bdaḡ ñid yin pa ñid de | de la dḡonṣ nas chos mion pañi mdo las chos ni gsum ste | kun nas ñon moṅs pañi char gtogs pa dan | rnam par byaṅ bañi char gtogs pa dan | de gñi gañi char gtogs paño shes bya ba bstan pa yin no || de yañ gser gyi sñiñ po can gyi sañi dḡes bstan te | de las khañ na gser yod pa shes bya ba ni gser gyi (N.167b) sa bon no || sañi khamṣ ni sra ba ñid do || sa ni ñe bar rten pañi gzugs sañi kha dog gañ yin pa ste | de la gsum po de dag ñe bar dmigs pa yin no || (P.183b) gser ni sa ñid du snañ baño || deñi gser ñid du śes pa ni phyis ḥbyuñ bar ḡgyur te | gañ gi tṣhe me dan ḥphel bar gyur ba

na | gser ñid du dmigs par hgyur ba ste | des na de yod pa ñid du grub par hgyur ro ||

〔論〕アビダルマ経において、法は三種にして、(一) 染汚分と (二) 清浄分と (三) その二種 (染汚・清浄分) があるとは、世尊はどのように好説されたか、またどのような考えにより説かれたのか。(一) 依他性の中に分別性があるときは染汚分である。(二) 「依他性の中に」真实性があるときは清浄分である。(三) 依他そのものはその二種分 (染汚・清浄分) である。それについての考えが説かれる。

その意味に対する譬えはどのように考えられるか。譬えば土中に金が含まれている。譬えば土に含まれる金があるときに地界 (prthivi-dhātu) と地 (prthivi) と金 (kāñcana) との三種を得る。その中で、地界において非有なる地を得ているときに有なる金が得られない。若し、火によって焼かれるとき、地が顕現しないで、金が顕現する。地界が地を顕現しているのは虚妄としての顕現である。金を顕現しているのは真實の顕現である。それ故に、地界は二種に属する。

それについて識 (nam par rig pa, vijñapti, 本識) が無分別智の火によって焼かれないとき、その識 (vijñapti) は非有の分別性として顕現するけれども、真实性は顕現しない、他方、識 (nam par ses pa, vijñāna) が無分別智の火によって焼かれるとき、その識 (vijñapti) は真實の真实性として顕現するけれども虚妄なる分別性として顕現しない。それ故に、その非有の分別の識 (vijñapti) なる依他性は二種分 (染汚・清浄分) であり、地界に含まれる金がある中において地界のようである。

〔釈論〕是の如く分別性は染汚分である。真实性は清浄分である。依他〔性〕はそれら両分の自性である。而して、その中に密意によりアビダルマ経には法に三種が説かれる。すなわち「一には」染汚分、「二には」清浄分、「三には」その二種の分が説かれる。それはまた金を蔵する土の譬喩によって説かれる。ここまでに、金がある」と説くのは金の種子である。地界とは堅硬性である。土とは和合 (所造) の色 (rūpa, 形) で土の色 (varṇa)

である。而して、その中にそれらの三種が認められる。金は土においてのみ顕現する。それにおいて金の本質として「顕現する」とは後に生ずることである。而して、若し火によって分離した時には、いつでも金の本質として顕われ、それによってそれ（金相）が有ることが証明される。

この箇所は二分依他性説を説くところであり、それを証明するのに金藏土の譬喩を引用している。二分依他性について阿毘摩磨經の説として一切諸法に一染汚分、二清淨分、三染汚清淨分の三種があることを説いている。その染汚分とは依他性における分別性を意味し、清淨分とは依他性における真实性を意味し、染汚清淨分とは依他性自体を意味する。そして、染汚分とは煩惱を性となし、清淨分とは清淨を性となすと説いている。いま、金藏土の譬喩によって一切諸法を一地界、二金、三土に譬える。その地界において土は実有でないが顕現して土相を現わして、内含する金相は実有であるのにまだ顕現していない。しかし、その土を火によって焼鍊することにより土相は無くなり金相が顕現するものとなる。地界に譬えられるのは依他性である。一切の諸法は依他性である。その依他性における分別性が顕現している時、換言すれば依他性と依他性の中に分別性が顕現している時が土相である。それに対して依他性における分別性が無くなった時に金相が顕現する。これは依他性における清淨分であり真实性であるのに譬える。この譬喩は依他性の中に染汚清淨分が有ることを説く二分依他性によって説かれているものである。この一切の諸法が依他性であるとは一切の諸法は他の縁によって起る縁起性であることを説くものであり、それはここでは地界として譬えられたものである。

『世親釈』に注釈はないが『摂大乘論』にはさらにこれを識についても説明する。それによると本識すなわち阿黎耶識がいまだ無分別智の火に焼鍊されない時にはその識は虚妄分別性の識であり、これに対して無分別智の火に焼鍊された時にはその識は成就なる真实性の識であると説く。この故に虚妄分別性の識は依他性、そのものであって二分

を有するものであり、それは地界に譬えられると説いている。

この金藏土の譬喩によって三性説を考えてみると地界に譬えられる依他性には依他性自体と依他性の中の分別性と依他性の中の真実性との三種が含まれていることになる。しかし、私たちの眼には地界と土相とは見ることができず、金相は見ることができない。でも地界には金相が含まれている。故に、論理的には世間諦における三性説は成立する。なぜなら、世間はすべての法（諸法、存在）を含有するからである。しかし、真実性である金相には依他性としての地界も無いのであるから、それは出世間諦だけであって世間諦を含まないものであるかのように考えられる。それはこの譬喩の限界を意味するもので、三性説の基本的思考は世俗諦の中に勝義諦を見出すものであって、勝義諦が世俗諦から独立して存在するというものでなく、世間諦の中から出世間諦の悟りが生じ、それは出世間諦として再び世俗の中に生かされることであろう。私たち凡夫の眼には地界と土相しか見ることができないが、仏の眼すなわち仏の智慧によれば地界・土相中に金の種子（仏の種子）が含まれていることが見えるということになる。そのことは一切の衆生（地界・土相）の中に仏性（金相）⁽⁵⁵⁾が有ることを明らかにしたものであろう。

金藏土の譬喩における金相について、既に第二章で論じたように、金相としての清浄分の真実性を淨識として九識に相当すると考えられている。

八、おわりに

以上、真諦訳『世親釈』の応知勝相品の三性説について、真諦が翻訳する中で明らかに付加増広したと考えられる部分について、彼の唯識説を見ようと考察を試みた次第である。その考察の方法として三漢訳本とチベット訳本とを比較対照したことから、論文全体として引用の部分が非常に多く煩瑣になり読み憎くなったことをお詫びする次第である。

注

- (1) 千潟竜祥「世親年代再考」(『宮本記念論文印度学仏教学論集』昭和十九年)三〇五—三三三頁。
桜部建「フラウワルナー氏の世親年代論について」(『印仏研』第一卷第一号昭和二十七年)二〇二—二〇八頁
加藤純章「アビダルマ文献からみた世親年代について」(『高崎直道博士還暦記念論集』インド学仏教学論集、春秋社、昭和六二年十月)、二五—三三九頁。世親の年代を約三五〇—四三〇年とする。
- (2) 拙著『初期唯識思想研究』(大東出版社、昭和五六年)中、「真諦訳『撰大乘論世親釈』釈心知勝相品の増広部分について」(第一章)、「撰大乘論世親釈における真諦釈と笈多訳の関連について」(第二章)、「二部資料」序「五九—六二頁。参照。
拙論「世親造撰大乘論釈の漢訳形態について」(『印仏研』第三十三卷第二号)、七三—七八頁。
- (3) (2) 拙著の中の第一部第一章
- (4) 拙論「三性説における lakṣaṇa, svabhāva, niṣvabhāva について」(『印仏研』第二十六卷第二号)九四八—九四五頁。本書第三章第一節参照。
- (5) 佐々木月樵編『撰大乘論』(昭和十九年)、二九頁、三五—三六頁。
- (6) (4) 同
- (7) Gadjin M. Nagao, "Madhyāntavibhāga-bhāṣya" p.38 (以下長尾本)
- (8) (2) 拙著、六九—七一頁。チベット訳『撰大乘論』デルゲ版・13a¹—13b¹。
- (9) 宇井伯寿『撰大乘論研究』(昭和四一年、岩波書店)、三六〇—三六一頁。
深浦正文『唯識論解説』(昭和十一年、竜谷大学出版部)、一〇一—一二頁、三四〇頁。
太田久紀『観心覚夢鈔』(昭和五六年、大蔵出版)、二四六頁。
- (10) (2) 拙著 六九—七一頁。
- (11) (2) 拙著 七五—七七頁。
- (12) (2) 拙著 七〇—七一頁。
- (13) (A) (8) 拙著 六八—六九頁。チベット訳『撰大乘論』デルゲ版・13a¹。(B) (8) 拙著 一二九頁。(C) (8) 拙著 七
七—七九頁。チベット訳『撰大乘論』デルゲ版・14a³⁻⁴。

- (14) 長尾雅人「異門 (pariyaya) ということば」『中観と唯識観』、岩波書店、一九七八年、四〇六―四一二頁。
- (15) これは勝呂信静氏の変異・諸変異についての解説である。
- (16) (15) 同。
- (17) (2) 拙著「七〇―七三頁。チベット訳『撰大乘論』デルゲ版・13b¹⁻⁴。
- (18) 宇井伯寿『撰大乘論研究』、一一―一二頁。
- (19) 山口益編『漢藏対照 井中辺論』(鈴木学術財団、昭和四一年)、五頁。長尾本、一九頁。
- (20) 山口益編『井中辺論』、五一―六頁。
- (21) 山口益編『井中辺論』、七頁。
- (22) 長尾本、一九頁。
- (23) 『三無性論』卷上(『印度哲学研究』六〇、二〇九頁。大正蔵三一、八六七b。
- (24) 山口益編『井中辺論』四頁。長尾本一八頁。
- (25) 宇井伯寿『印度哲学研究』六、三〇六頁。『撰大乘論研究』三八九頁。
- (26) 山口益編『井中辺論』、五一―六頁。長尾本、一九頁。
- (27) 普寂『撰大乘論釈略疏』卷二(『日本大蔵経』五〇、二二二b。
- (28) (2) 拙著「七二―七五頁。チベット訳『撰大乘論』デルゲ版・13b²。
- (29) (2) 拙著「七四―七五頁。チベット訳『撰大乘論』デルゲ版・13b³⁻⁵。
- (30) (14) 拙論。
- (31) (1) 「瑜伽論」卷第二五、大正蔵三十、四一九b。
- (32) (2) 同卷第三十、大正蔵三十、四五一c。
- (33) 同卷第六四、大正蔵三十、六五五b。
- (34) 山口益編『井中辺論』、一八三頁。長尾本、四二頁。
- (35) (1) 山口益訳註『中辺分別論釈疏』(鈴木学術財団、昭和四一年)、一八三―一八四頁。
- (36) (2) 同、二〇一―二〇三頁。

- (33) 宇井伯寿『安慧護法 唯識三十頌釈論』(岩波書店、昭和二十七年)、一六八頁。
- (34) 宇井伯寿『印度哲学史』(岩波書店、昭和四十年)、四三四頁。
- (35) Erich Frauwallner "Landmarks in the History of Indian Logic" (Series Oriental Roma, 3, 1961) pp.136-7.
- (36) 服部正明「ディクナガ及びその周辺の年代」(『塚本博士頌壽記念仏教史学論集』昭和三十六年)、八四一八六頁。
- (37) 拙著『初期唯識思想研究』(昭和五十六年)、一三二一—一三三頁。チベット訳『撰大乘論』デルゲ版 16a¹—16a²。
- (38) 拙著、一一三—一五頁。チベット訳『撰大乘論』デルゲ版・16a¹—16a²。
- (39) 拙著、一一五—一七頁。チベット訳『撰大乘論』デルゲ版・16a¹—16b¹。
- (40) 真諦訳『撰大乘論世親釈』卷第十二、大正蔵三二、二四三c。
- (41) 拙著、一八一—一九頁。
- (42) 拙著、一二七—一二九頁。
- (43) 拙著、第一章三二—三五頁、第二章四九—五〇頁。
- (44) 長尾雅人「異門 (pariyāya) ということば」(『中観と唯識』岩波書店、一九七八年)、四〇六—四一二頁。
- (45) 拙著、八七—八八頁。
- (46) (1) 『撰大乘論世親釈』釈心知入勝相品第三、大正蔵三一、一九八c—一九九a。
- (47) (2) 拙著、一一〇—一一三頁。チベット訳『撰大乘論』デルゲ版・17a¹—17a²。
- (48) 笈多訳の釈曰の染浄体不成就とあるを論曰の釈文と他訳とを参考にして染浄性とした。
- (49) 拙論『真諦の阿摩羅識説について』(『鈴木学術財団研究年報』8、昭和四十七年) 四六—五六頁。本書第二章第一節参照。
- (50) (2) 拙著、一一三—一三三頁。チベット訳『撰大乘論』デルゲ版・17a¹。
- (51) (2) 拙著、一五五—一五七頁。チベット訳『撰大乘論』デルゲ版・18b¹—18b²。
- (52) (2) 拙著、一一〇—一一三頁。チベット訳『撰大乘論』デルゲ版・17a¹—17a²。
- (53) 北京版、19a¹ ナルタン版 18b¹、2 par yons su grub pa ñid kyi yon yab²。デルゲ版・17a¹ はない。漢訳は真諦訳はデルゲ版と一致する。笈多訳と玄奘訳は北京版と一致する。
- (54) (1) 拙著、一六二—一六三頁。チベット訳『撰大乘論』デルゲ版・19a¹—19a²。

- (53) 『摂大乘論世親釈』（『国訳一切経』瑜伽部9、大東出版社）、三六一頁。
- (54) (1) 拙著、一七五—一七七頁。チベット訳『摂大乘論』デルゲ版・19p⁵—20a⁴。
長尾雅人「三性説とその譬喩」（『中観と唯識』、岩波書店、一九七八年）、二一〇—二二五頁。
- (55) 『法華玄義』、『授決集』、『冠導二百題』などに、この金相を淨識と見做し、それは真諦の説く第九阿摩羅識の論拠の一つにあげている。拙論「摂大乘論と九識説について」（『印仏研』二十一）三〇二頁参照。本書第二章第一節四参照。

第三節 『撰大乘論世親釈』における変異の意味と三性説

一、はじめに

真諦の訳出による『世親釈』には訳者の唯識学説が含まれていることについてはすでに論じられているところである。^①この節では、達磨笈多訳・玄奘訳・チベット訳には見出せないが、真諦訳だけに見られる変異の訳語について、釈依止勝相品（所知相章）を中心に考察する次第である。なお、変異の訳語は所知相以外の章にも見出せるので、それについても少しく考察するものである。

二、釈依止勝相品等における変異の訳語

(a) 三性説を説く釈依止勝相品（所知相章）以外で変異の訳語があるのは、初めは阿黎耶識を説く釈依止勝相品（所知相章）においてである。^②それは欲界において生を受ける時、母胎内でカララ (kalala) として凝結する識を説く箇所⁽²⁾に次のように見られる。

真諦訳『撰大乘論世親釈』

論曰。於母胎中、一種意識一時俱起、無此義故。已變異意識。不可成立為意識……若此意識已變異、是時意識成柯羅邏。

釈曰。……前略……

初受生識已變異為柯羅邏。凡有三義。不可立初受生識為意識……若已受生意識与赤白和合、変

前識作後識、後識異前識。由成柯羅邏故變異。

チベット訳『摂大乘論』及び『世親釈』

論曰。その凝結した意識（和合意識、*vid kyi nam par ses pa bryal ba, saṃmūrchita-mano-vijñāna*）は意識そのものとは理解できない。……若しその意識が凝結しているならば、その凝結した意識が一切の種子である。

釈曰。その「凝結（和合）」とは意識は精液と血（赤白）と俱に成ると安樂が一つに成る（安危同一）のことであり、その和合する意識を所依として余の意識が生ずる（*hjug pa, paravṛtti*）。

真諦訳の変異意識は、笈多訳は和合意識、玄装訳は和合識と訳出されている。変異意識は *vid kyi nam par ses pa bryal ba (saṃmūrchita-mano-vijñāna)* で、変異は *bryal ba* であり、*saṃmūrchita* である。和合の訳語の方が妥当のように考えられる。引用した『摂大乘論』に対する真諦訳の注釈はチベット訳と笈多訳と玄装訳には無いことから、真諦の付加注釈と考えられる。それで注釈部分の変異に対して具体的に相応するチベット訳語を見出せないことになるが、これは当然、*bryal ba (saṃmūrchita)* と考えられる。

変異とは「受生意識が前識が変じて後識を作り、後識は前識と異なる」と注釈されている。この変異に対する説明は、真諦の変異の訳語に対する基本的な考え方であると考えられるが、ここでは明らかに *saṃmūrchita* の説明と考えられる。この言語には白と赤が一つに溶け合うという意味があることから、真諦訳の変異意識より、笈多訳、玄装訳の和合意識の方が理解しやすく妥当な訳語と考えられる。

(b) 次に釈知入勝相品第三之二(入所知相章)に説かれる変異について見よう。それは、『大乘莊嚴經論』からの引用の五偈の中の無二真法界の注釈に見られる。⁽³⁾

真諦訳『摂大乘論世親釈』釈知入勝相品

論曰。得_レ住_二無_二真法界_一。

釈曰。菩薩若見_二皆非有_一、則得_レ住_二真法界_一。真法界者、無塵無識故言_二無_二、離顛倒及變異_一故名_レ真。是諸法第一性故名_二法界_一。

チベット訳『摂大乘論世親釈』

釈曰。それを有しない法界(chos kyi dbyins, dharma-dhātu)に住するとはその対象(don, artha, 塵、義)と心(sem, citta)を離れると_二いふ_一二句である。

笈多訳と玄奘訳とはチベット訳と一致する。この三訳の注釈には真諦訳に注釈のある真法界の説明はない。それ故に、離顛倒と離変異の原語を考えることは難しい。

離顛倒と離変異について、釈知入勝相之二(所知相章)に説かれる四種清浄(①本来自性清浄、②無垢清浄、③至得道清浄、④道生境界清浄)の注釈の中に見出すことができる。四種清浄をそれぞれの注釈の後に、四種清浄をまとめて次のように解説している。⁽⁴⁾

真諦訳『摂大乘論世親釈』釈知入勝相品

釈曰。第一第二清浄、由_二無変異_一故成_二真実_一。第三第四由_二無顛倒_一故成_二真実_一。

チベット訳『撰大乘論世親釈』

釈曰。その中で、初めの二種〔の清浄〕は無変異 (mi hgyur ba, avikāra) にちる真実性の真実 (yons su grub pa ñid kyi yons su grub pa, parinispannatva-pariṇispanna) である。後〔の二種の清浄〕は無顛倒 (phyin ci ma log pa, aviparīta) にちる〔真実性の〕真実である。

この注釈によれば、無変異は avikāra (mi hgyur ba) であり、無顛倒は aviparīta (phyin ci ma log pa) であることがわかる。また、釈依止勝相衆名品之二にも変異の訳語が見られる。⁽⁵⁾

真諦訳『撰大論世親釈』釈依止勝相品

論曰。若人有二欲等行、有二欲等習氣。是心与二欲等二同生同滅。彼数数生、為二心変異生因。

笈多訳『撰大乘論世親釈』応知依止勝相勝語

論曰。又如二欲等行熏習。欲等与二心同生同滅。已後為二欲等生因。

玄奘訳『撰大乘論世親釈』所知依分

論曰。又如二所立貪等行者、貪等熏習依二彼貪等俱生俱滅。此心帶二彼生因二而生。

真諦訳の心変異の変異に当る語は他の二訳にないように、チベット訳にも、この変異に相当する言語は見当たらないところから真諦の意識と考えられる。

これによって、真諦訳の変異の訳語はチベット訳からもとの原語をたずねると、凝結(和合)を意味する sammu rochita (breyal ba) と変化を意味する vikāra (hgyur ba) があつたが、それからは次に考察するような学説は

生じてこないものである。なお、心変異のように原語を求めることのできない場合もある。

三、釈心知勝相品における変異説

(一) 変異の原語と一識説

この章に訳出される変異の訳語は真諦が訳出の際に付加した注釈部分にあり、それは彼の唯識学説の一端を解説したものと考えられる。そこでまず(一)変異なる訳語はサンスクリットではいかなる原語が想定されるか、それは(二)どのような学説⁽⁶⁾を含んでいるものかなど考察してみよう。その原語を考えるにあたり、その訳語のある箇所を上げることしよう。

(a) 真諦訳『撰大乘論世親釈』釈心知勝相品

論曰。依他性相、本識為三種子、虚妄分別所攝諸識差別。

釈曰。由三本識能變異作三十二識、本識即是三十二識種子。

チベット訳『撰大乘論』

gan kun gshi rnam par śes paḥi sa bon can [de] yan dag pa ma yin pa kun rtag pas bsdus paḥi rnam par rig paḥo |

〔依他起相とは〕アーラヤ識の種子であるところの、彼の虚妄分別の中に包摂せられている表識(vijñapti)のことである。

(b) 真諦訳『撰大乘論世親釈』

論曰。唯有_レ二、謂相及見識所_レ撰故。

釈曰。若能通_レ達世等六識、一分成_レ相、一分成_レ見、名_レ入唯二。此義云何。諸識中隨一識、一分變異成_レ色等相、一分變異成_レ見故、名唯二。……是一眼識、如_レ所成、一分能起_レ種種相、一分能取_レ種種相。

笈多訳『撰大乘論世親釈』

釈曰。唯_二者、成_レ立有_二相及見_一故、即此一識一分成_レ相、第二分成_レ見。此是眼等識二分故、成_レ立種種_二者還即此一識、隨所_レ起_二一分種種相_一生、第二分為_二能取_二故。

玄奘訳『撰大乘論世親釈』

釈曰。由_二性_二者、由_下於一識安_中立相見_上、即此一識一分成_レ相、第二成_レ見。眼等諸識即於_二性_一安_レ立種種。謂一識上如_レ其所成、一分變似_二種種相_一生、第二變似_二種種能取_一。

チベット訳『撰大乘論世親釈』

yañ nām pa gñis ñid ni rgyu mtshan dan lta ba can gyi nām śes pas nām par bshag par hgyur ro || gal te nām par rig pa tsam gcig po deñi cha gcig ni rgyu mtshan yin la | gñis pa ni lta bar hgyur na | des na yañ mig gi nām par śes pa la sogs pa nams gñis ñid de | sna tshogs kyi no bo ñid du nām par bshag pas yañ nām par rig pa tsam gcig po de ñid la ji lta rīgs pa cha gcig ni sna tshogs su hbyun bar hgyur la | gñis pas ni hdi lta r hdsin par byed do ||

また「ただ二種のみ」とは相 (nimitta) と見 (arsī) との識 (vijñāna) が安立する (rnam par bshag pa, vyavasthā) ことである (hgyur)。若し、ただ一表識 (eka-vijñapti-mātra) であるならば、その一分が相である (yin) のに対して、第二「分」が見と成る (hgyur) ならば、それはまた眼識等は二性として、種類の自性を安立することがまた、ただ一表識のみである、その中において、一分が種種「の相」と成る (hgyun bar hgyur, utpatavya) のに対して、第二「分」が即ち能取である。

(c) 真諦訳『摂大乘論』

論曰。一識謂一本識。本識変異為諸識故言「識識」。

(a) は『摂大乘論』の三性説の中心である依他起相の定義である。真諦訳の注釈文中に変異の訳語があるが、この注釈文はチベット訳・笈多訳・玄奘訳にはないものである。本来、それは世親の注釈にはなかったもので、訳者真諦のものである。本識はチベット訳などからアーラヤ識であることが明らかとなる。

それは本識(一識・アールヤ識)が変異して十一識(諸識)となるということを説いたものである。(c) は論の文で「一識(本識・阿黎耶識)が変異して諸識(八識・十一識)と為る」と説かれているが、この部分の真諦訳の『摂大乘論』の文章は真諦の増広付加部分のものであることはすでに論じたとおりである。⁽⁷⁾ このことから(a)と(c)の引用からは変異のチベット訳語は見出すことができない。

これは一識が変異して諸識と成るという一識説のものであろう。真諦訳の『大乘唯識論』(『唯識二十論』の訳)と『俱舍論』を見ると、parinama を変異と訳出している。『大乘唯識論』の第六偈の注釈に変異の訳語があるので、次にその箇所を真諦訳と玄奘訳とサンスクリット原本の順序にしたがって引用しよう。⁽⁸⁾

真諦訳『大乘唯識論』

何故不_レ許_三由_レ識起_レ業識有_二変異_一、而説_三是四大有_二此変異_一。

玄奘訳『唯識二十論』

何縁不_レ許_二識由_二業力_一如_レ是転変_一、而執_二大種_一。

サンスクリット本『唯識二十論』

viñānasyaiva tat karmabhis tathā pariṇāmaḥ kasmannēṣyate, kim punar bhūtanikalpyante?

その〔地獄の衆生の〕諸業によって〔獄率等があることになる〕同じように、識の転変がなぜ認められないのか。どうして〔四〕大種だけが形成せられるのか。

このことから、真諦訳の変異と相応する原語として pariṇāma があることが理解される。それは玄奘訳では転変である。これによって、変異と転変は同じ原語であろうことがわかる。

(b) は識の二分説を説く箇所である。それは『成唯識論』の第一頌に説かれているところである。第一頌に viñāna-pariṇāma が説かれ、それは「識所変」「識所転変」と訳されている。ここにおける「変」について「変謂識体転似二分。相・見俱依自証起故。」との解説がある。故に、変は pariṇāma の意味となる。この所での変異(真諦訳)・変(玄奘訳)はともに pariṇāma を想定してのものと考えられる。

さらにもう一ヶ所、真諦訳の注釈だけに説かれる変異について検討を試みよう。⁽¹⁰⁾

識所変異雖_二有_二内外_一事相不_レ同、実唯一識。無有_二塵等別体_一故、皆以_レ識為_レ名。……略中……仏説_二唯有_レ識、

無_レ塵故。若爾此色是觀行人所見。為_レ是何法。如_レ經言。此色相境界、識所_二顯現_一、實無_二境界_一、是識變異所作。先說_二唯識_一後說_二境界識_一。此_二識有_二何異_一。欲_レ顯_レ有_二兩分_一。前識是定體、後識是定境。此體及境、本是一識。一似_二能分別_一起、一似_二所分別_一起。

識が變異して、内相と外相に現れて同一のものではないように考えられるが、それは唯一識のものである。外相としての色相の境界（外六境）は識が顯現したもので、實際として境界があるのではなく、識の變異の所作である。その唯一識は能分別に似て起り、所分別に似て起ると説いている。識が轉じて能分別と所分別となることは、『唯識三十頌』第十七頌に *viñāṇa-pariṇāma* として世親によって説かれている。次にそれが真諦訳と玄奘訳とサンスクリット原本を引用しよう。

真諦訳『轉識論』

如_レ此識_レ轉不_レ離_二兩義_一、一能分別、二所分別。

所分別既無、能分別亦無、無_二境可_レ取_一、識不_レ得_レ生、以_二是義_一故唯識義得_レ成。

玄奘訳『成唯識論』

是諸識轉變 分別所分別 由此彼皆無 故一切唯識

サンスクリット本『唯識三十頌』

viñāṇa pariṇāmo yaṁ vikalpo yad vikalpyate |

tena tan nāsti tenēdaṁ sarvaṁ viñāpimātrakam || (17)

この識の轉變とは分別であり（能分別）、分別せられる（所分別）ものである。

それ（＝能分別）により、それ（＝所分別）があるのではない。それ故に、この一切はただ識のみがあるだけである。（第十七頌）

『転識論』は vijñāna-pariṇāma を転識と訳し、『成唯識論』は識転変と訳している。『転識論』は偈頌を長行のように訳しているが、その内容は先きに引用の『摂大乘論』の注釈と一致している。そのようなことから、識変異に相応するサンスクリットとして vijñāna-pariṇāma を考えてもあながちに不当とは思えないように思うのである。

唯識思想上、識 (vijñāna) について pariṇāma の観念を用いることは、世親にはじまることは、今日、大体認められているが、真諦訳の『摂大乘論世親釈』は世親のこのような思想を参照して、真諦が変異の訳語を付け加えたものであろう。一識が変異して諸識（八識・十一識）となるという、この思想は玄奘の伝えた護法の唯識学説にはなく、真諦の唯識学説であり、彼独自のものである。

（二）変異の迷乱性

次に変異の迷乱性について考えてみることにしたい。⁽¹²⁾

真諦訳『摂大乘論世親釈』釈心知勝相品

論曰。依他性為相、虚妄分別即得顯現。

釈曰。欲顯虚妄分別、但以依他性為体相。乱識及乱識変異即是虚妄分別。分別即是乱識、虚妄即是乱識変異。虚妄分別若広説有十一種識、若略説有四種識。

チベット訳『撰大乘論世親釈』

釈曰。依他相 (paratantra-laksana) とは依他を自体として虚妄分別が顯現することである。

笈多訳・玄奘訳はチベット訳と一致する。故に、真諦訳の乱識及び乱識の変異についての注釈は真諦訳だけに見られる注釈である。この注釈の直前で、虚妄分別 (abhūtaparikalpa) を虚妄と分別に區別して説明して、分別を因、虚妄を果と説いている。それで、因としての分別は乱識であり、果としての虚妄は乱識の変異であるという。これは変異に乱識の作用すなわち迷界を表象する作用の意味があると考えられる。変異が迷乱 (Ghranti, bhrāma) と似たような意味に用いられているのであろう。さらに、変異が顛倒性を持つと考えられる箇所を引用しよう。⁽¹³⁾

真諦訳『撰大乘論世親釈』釈心知勝相品

論曰。云何相続堅住、前後相似。由顛倒等煩惱依止故。

釈曰。此問、若是識變異所作、即心_レ乍起乍滅、改転不定。云何一色於_二多時中_一相続久住、前後_二類無_レ有_二改転_一。故知心_レ有_二別色_一。顛倒是煩惱根本。由_二識變異起_一諸分別、分別即是顛倒。顛倒故生_二諸煩惱_一。依他性_二与_二分別性_一相応。即是顛倒。煩惱所依止処。由顛倒煩惱、令_下依他性_二与_二分別性_一相応_上。顛倒煩惱又是識變異所依止処。

チベット訳『撰大乘論世親釈』

「一類にして堅住に相続して起る」と説くその中で「一類(等しきこと)」(samatāna) とは相似のことである。「堅住」(dhruva) とは多時にわたって住することである。「顛倒等の雜染」(viparyāsādi saṃkleśa) とは煩惱と所知障と名づけられる因となるものである。「依処」(adhiśthāna) とは因の自性 (hetu-svabhāva) である。ここでの真諦訳は、チベット訳と異なっていて、識變異について説かれている。チベット訳は笈多訳・玄奘訳と一

致するところから、本来のものと見られる。真諦はここで識変異について、「若し是れ識の変異の所作ならば、則ち乍起り乍滅して、改転して定らざるべし。……顛倒は是れ煩惱の根本なり。識が変異して諸の分別（諸の識）を起すに由るなり。分別は即是れ顛倒なり。……顛倒・煩惱はまた是れ識の変異の所依止の処なり」と注釈していることから、識の変異は顛倒と煩惱を含んだ変化であることが理解できる。ここで「識変異起諸分別（諸識）」と説かれる識変異は、真諦が『唯識三十頌』の第一頌、第十七頌、第十八頌における vijñāna-pariṇāma（識転変）の思想をふまえた注釈を行ったと考えられる。

（三） 変異と三性説

次に三性説と変異の関連はどうであるか。先きの引用にも「由識變異起諸分別、分別即是顛倒。顛倒故生諸煩惱。依他性_二分別性_一相応。」と説いているように識変異と三性説は深い関係にあることが説明されている。次に変異と三性説について考えてみよう。依他性と変異について次のように説かれる。⁽¹⁴⁾

真諦訳『撰大乘論世親釈』釈心知勝相品

釈曰。依他性有_二兩義。若談_下識体從_二種子_一生、自属_二依他性_一、若談_下變異為_二色等相貌_一、此属_二分別性_一。色等相貌離識無_二別体_一。今言_二依他性為_二分別因_一、取_二依他變異義_一為_二分別因_一、不取_下識体從_二種子_一生義_上為_二分別因_一。

これは真諦訳にだけある注釈である。ここでは依他性の変異が説かれている。それは依他性に（一）識体と（二）識体の変異の兩義があると説いて、訳者真諦の独自の説を明らかにしている。それによれば、若し識体が種子に従って生ずるならば、自ら依他性に属するものであり、それは分別の因とはならないと説く。これに対して、若し識体の変異が色等の相貌となるならば、それは分別性に属するものである。しかし、その色等の相貌は識体を離れて別体として有るのではない。依他性が分別の因となるというのはそれは依他性の変異（識体変異）を取るからであるとい

う。さらに依他性の変異についてみよう。これも真諦訳にだけある注釈である。⁽¹⁵⁾

依他性変異為_二色等所分別塵_一。此塵実不_レ如_二所分別_一是有。約_二依他性_一明_二塵無_一所有。約_二依他性_一明_二塵無_一所有。即以_二依他性_一成_二真実性_一。為_レ存_レ有道故。不_レ明_二依他性_一是無_レ為_レ真実性。

ここでも依他性の変異が色等の所分別の塵であると説かれる。この色等の所分別の塵（色等相貌）とは分別性である。それは塵（artha 境）が分別される（parikalpya）ように実有ではないと説かれる。依他性の変異は分別性となるが、真実性とはならない。このことは『摂大乘論』における依他起性の異門⁽¹⁶⁾（pariyāya, 別義、別道理）説と、真諦訳『世親釈』に説くところの依他性の変異説は異なることを示している。

（四）変異と時間

「変異とは前識が変じて後識を作し、後識は前識と異なる」と説かれているように、当然なことであるが、その基本的な理解は、あるものが変化して異なったあるものとなることの意味であるから、そこには時間差が生ずることになる。⁽¹⁷⁾

真諦訳『摂大乘論世親釈』釈心知勝相品

論曰。本識識、所余生起識、種種相貌故、復因_二此相貌_一生故。

釈曰。……所余即阿陀那識。生起即六識。変異為_二七識_一即是本識相貌。以_レ七識、熏習本識_一為_二種子_一、此種子復変_二異本識_一為_二七識_一、後七識即從_二前相貌種子_一生。

この部分はすでに考察したように、『摂大乘論』の部分も、『世親釈』の部分も、訳者真諦の増広付加したものと考えられる。⁽¹⁸⁾

本識識は笈多訳では阿梨耶識識体とあるところから、ālaya-vijñāna-vijñaptiと考えられる。⁽¹⁸⁾ 注釈によれば所余と

は阿陀那識 (adana-vijñāna) であり、生起識とは前六識であるとされる。阿黎耶識の変異が七識になると説く、この七識とは、第七阿陀那識だけを意味するようにも考えられるが、注釈により、所余 (第七識) の生起識 (前六識) というように理解することができる。それ故に、本識が変異して七識となるとは、阿黎耶識が変異して第七阿陀那識を通じて前六識が顕現することであり、それは本識 (ālaya-vijñāna) の相貌 (viñapti) といわれるものであると説明している。

それは本識の変異 (vijñāna-pariṇāma) であると注釈されていることから、真諦訳にみられる変異は明らかに世親が説いた vijñāna-pariṇāma の注釈であると考えられる。

次に三法展転因果同時説に類似する説と見られる後半の文章を三行の頌のように配列してみると次のようになると考えられる。

以下七識、熏習本識^二為^一種子、(現行熏種子)

此種子復變^三異本識^二為^一七識、(種子生現行)

後七識即從^二前相貌種子^一生。(種子生種子)

この注釈をこのように、理解することが真諦の意にそうものかどうか疑問であるがいまはこのようにしておく。七識 (＝現行) が本識を熏習して種子となり、その種子がこんどは本識の変異 (vijñāna-pariṇāma) によって七識 (現行) となる。そのことは後の七識 (本識の変異種子) が前の相貌の種子 (本識の熏習種子) より生じたことによるというのである。このことを上田義文氏は、ここに識の前後に亘る相違が成立する。この時間的な相違を変異 (pariṇāma) とい⁽¹⁹⁾うと説明していることに当るものと思う。ここで真諦の説くものは、種子生現行、現行熏種子、三法展転因果同時を説くものと異なっている。この所で、真諦は前刹那の種子が変異 (pariṇāma) して後刹那の七識 (現行) が生ずるという種子生種子の因果異時を説いたものであるとされる。⁽²⁰⁾

四、むすび

真諦訳の『摂大乘論世親釈』に見られる変異は大別して、(一) 釈知勝相品(所知相章)に見られるものと、(二) それ以外の章で見られるものとに分けられると考えられる。釈知勝相品以外では、釈依止勝相品での変異意識(yid kyi rnam par śes pa bryal ba, saṃmūrechita-manovijñāna)や、釈知入勝相品での無変異(mi hgyur ba, avikāra)などの変異、すなわち saṃmūrechita と vikāra などに相当するものであった。

釈知勝相品の真諦の増広付加の注釈部分に説かれている変異は、笈多訳・玄奘訳・チベット訳には見出せない訳語で真諦訳の特徴であり、それは真諦の唯識学説を説くものと考えられる。その変異について以下のことが理解されたと考える。(一) 変異は、一識(本識・阿黎耶識)が変異して諸識(八識・十一識)となると説かれる一識説である。そこで識が変異して相見二分説を説くことから、変異は parināma と考えられる。(二) 識変異(本識変異)は『転識論』と『唯識三十頌』との比定から理解できるように vijñāna-parināma が想定できる。(三) 乱識の変異は顛倒・煩惱又是識変異といわれるように迷乱性を含んでいる。(四) 三性説の中で説かれる依他性の変異は依他性と分別性との関係に限定されている。(五) 変異には時間的前後としての継起の関係がある、などが理解できる。真諦の訳語である変異には以上のような意味が含まれているように考えられる。これらのことから、変異説は真諦が世親の『摂大乘論釈』を漢訳するにあたって、世親の『唯識三十頌』に説かれる vijñāna-parināma の思想を自からの理解にもとづいて付加注釈したものではないかと考えられる。さらにこのことは『唯識三十頌』は『摂大乘論釈』より後の成立であることを示唆しているのではなからうかと推測するものである。

注

- (1) 拙論「真諦訳『撰大乘論世親釈』釈心知勝相品の増広部分について」(拙書『初期唯識思想研究—世親造「撰大乘論」所知相章の漢藏対象—』昭和五七年) 五一—四三頁。本書第一章第二節。
- (2) 大正藏三二、一六九c—一七〇a。笈多訳、二七九c。玄奘訳、三三三a。北京版『西藏大藏經』vol.112, 9b⁵。
- (3) 大正藏三二、二一一a。笈多訳、即住無二法界、謂離心及義故。二九八c。玄奘訳、等住無真法界者、謂平等住離義離心真実法界。三五四a。北京版 vol.112, 198a⁶ (デルゲ版 164a⁶ が読みよ)。
 - (4) (1) 拙著、一六五頁。
 - (5) 大正藏三二、真諦訳、一六二c。笈多訳、二七六b。玄奘訳、三三八a。
 - (6) (1) 拙著、(a) 六九頁。チベット訳・撰大乘論、北京版 vol.112, 14a⁷
 - (b) 九五—九六頁。チベット訳、九四頁。(c) 四九—五〇頁。
 - (7) (1) 拙著、五一—四三頁。
 - (8) 佐々木・山口訳著『唯識二十論の対訳研究』(国書刊行会、昭和五二年) 三八頁。
宇井伯寿『唯識二十論研究』(岩波書店、1976) 二〇頁。大正藏三二、真諦訳、七一b、玄奘訳、七四a。
 - (a) 『成唯識論』巻第一、大正藏三一、一a—b。
 - (10) (1) 拙著、一一頁、七七—八一頁。
 - (11) 宇井伯寿『印度哲学研究』第六(岩波書店、昭和四十年) 四一—五頁。
 - (80) Levi p.35.
 - (12) (1) 拙著 八頁、七一頁。
 - (13) (1) 拙著 一四・一五頁、八六—八九頁。
 - (14) (1) 拙著 二四頁、一二七頁。
 - (15) (1) 拙著 二五頁、一二九頁。
 - (16) 長尾雅人「異門 (pariyaya) ということば」『中観と唯識』岩波書店、一九七八年、四〇六—四一二頁。
 - (17) (1) 拙著 二六頁、二二九—三二頁。

- (18) 拙論「真諦訳撰大乘論世親釈における真諦訳と笈多訳の関連について」(1) 同(1) 四九―五〇頁。本書第一章第三節一参照。
- (19) 上田義文『撰大乘論講読』(春秋社、昭和五六年)、九一―九三頁。
- (20) 勝呂信静「アーラヤ識説の形成―マナ識との関係を中心に―」(『国訳一切経』三蔵集、第四輯、昭和五三年) 一四一―一四二頁。

第四節 『転識論』における三性説

一、唯識俱泯

この『転識論』はすでに述べたように、世親の『唯識三十頌』の異訳である。そして、異訳であると同時に真諦の注釈書でもある。それは偈頌を散文に訳出するという特色を持っている。⁽¹⁾この論書には真諦の非常に特徴のある三性説が説かれているが、それを『成唯識論』と『安慧釈唯識三十頌論』とで比較しながら以下に考察しようと思う。

『唯識三十頌』では三性説は第二十・二十一頌において、不二不異説は第二十二頌において、三無性説は第二十三・二十四・二十五頌において説かれている。しかし、この『転識論』は三性説について第二十・二十一頌に先がけて第十八・十九頌の注釈の中でも説かれるので、いまは偈頌の順序に従って考察しようと思う。まず第十七頌において「識が転ずる」(vijñāna-pariṇāma, 識転変)⁽²⁾とは能分別(vikalpa)と説いている。その能分別と所分別について、第十八頌の注釈の中に次のように説いている。

起三種分別等二者一一識中皆具能所。能分別即是識、所分別即是境。能即依他性、所即分別性、故云起三種分別及所分別也。

これによればすべての識の中に能分別と所分別があると説かれる。そして、その能分別は識であり、所分別は境であるという。さらにその能分別は依他性であり、所分別は分別性であると説いている。この分別性と依他性について、『転識論』は第十九頌の注釈において説明するが、それは第二十頌の説明に用いることにして、続けて第十八頌の注釈に説かれている。真実性について見ると次のように説かれている。⁽³⁾

問、遣境存識乃可稱唯識義、即境識俱遣何識可成。

答、立唯識乃一往遣境留心、卒終爲論遣境爲欲空心是其正意。是故境識俱泯、是其義成。此境識俱泯即是實性、實性即是阿摩羅識亦可卒終爲論是阿摩羅識也。

この問答において真諦は識有説に立つ唯識説を否定して自己の學説である境無識無なる唯識義を明確にしている。

この問において「遣境存識乃可稱唯識義」と説いて、「境のみを捨遣して識は存する」と説くのを唯識と稱する學説があることを明らかにしている。この唯識義は『成唯識論』によって伝えられるような識有説を稱える法相唯識を意味するものと考えられる。これに対して、真諦は識有説を否定して境識俱泯の唯識義を正意としている。その境識俱泯の唯識義はいかなる學説であるかが、この答えである。真諦によれば「遣境留心」「遣境存識」と説かれているが、それは間違いで正しい意味の唯識義とは「遣境爲欲空心是其正意」「境識俱泯」と説かれるものであると説いている。真諦による唯識の正意とは所分別の境を遣って、心（識）を留めておくものではなく、「境を遣って、更に心をも空すべきものである」と説いている。真諦は一般の唯識説を境無識（心）有説と見做し、真諦自身の理解を境識俱泯説であると説いて区別している。そしてこの「遣境爲欲空心」と説かれる空心とは境識俱泯であり、真实性である。その真实性は第九阿摩羅識であると説いている。そうすると「遣境存識」「遣境留心」とは阿摩羅識に対する阿黎耶識ということになる。故にこれまでの三性説との相異が非常に明確なものとなるのである。更にこの唯識義について浄品と不浄品を説くので次にそれについて見ることにしよう。初めに浄品について、

何者立唯識義。意本爲遣境遣心、今境界既無、唯識又泯、即是說唯識義成也。此即淨品煩惱及境界並皆無故。

と説いて、真諦において、唯識義とは遣境遣心であって、それは境界が無となったとき唯識も泯ずるものであり、その時煩惱および境界のすべてが無となった状態であると説き、それを浄品と説いている。それは境識俱泯である。

それに対して、不浄品について、⁽⁵⁾

由_レ此義_レ故離_レ識之外諸事不_レ成。此即不浄品、但遭_レ前境未_レ無_レ識故。

とあり、また、

由_レ如_レ此義_レ離_レ識之外無_レ別境、但唯有_レ識義成。既未_レ明_レ遣_レ識惑亂未_レ除、故名_レ不浄品也。

と説いて、境を遣つて未だ識を遣らない状態とは惑亂の世界であり、不浄品であると説いているのである。そして、この惑亂の世界とは真諦によれば阿黎耶識の世界ということになるのである。

二、三性の解説

次に、『唯識三十頌』で三性説を説く第二十・二十一頌について考察しよう。初めに『成唯識論』『轉識論』との対照とサンスクリット文を次にあげることになろう。⁽⁷⁾

『成唯識論』

(20) 由_レ彼彼遍計_レ徧計種種物_一

此徧計所執 自性無所有_一

(21) 依他起自性 分別緣所生

円成実於_レ彼 常遠_レ離前性_一

『轉識論』

(20) 如_レ是如_レ是分別若分_レ別如_レ是如_レ是類_一

此類名_レ分別性_一

此但唯有_レ名、名所_レ顯体実無。

(21) 此所顯体実無、此分別者因_レ他故起、

立名_レ依他性_一

此前後両性未_レ曾相離_一即是真実性。

yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate |
 parikalpita evāsau svabhāvo na sa vidyate || 20 ||
 paratantra-svabhāvas tu vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ |

nīṣpannas tasya pūrvena sadā rahitātā tu ya || 21 ||

それぞれの分別によって、それぞれの対象物が分別される。その自性はただ遍計されたものであり、それは存在しないものである。(二十頌)

しかし、依他の自性は分別であり、縁により生ずるものである。何んとなれば、真実なるものとは、すなわち、それ(依他性)が前のもの(分別性)を常に遠離することである。(二十一頌)

これによれば『転識論』は韻文をも散文に訳出している。『転識論』では第二十、二十一頌に対する注釈はあまりなく、特に第二十頌は全く注釈がない。そのかわり、すでに論じたように第十八・十九頌の注釈の中に「識が転ずる」(vijñāna-pariṇāma)ことを論ずる折に説明されている。この三性説は世親の『三性論偈』においては第十一・十二・十三頌が、⁽⁸⁾『唯識三十頌』の第二十・二十一頌の説明に相応する。いま偈頌の説明の順序に従って分別性から考察しよう。この分別性は、識が能分別と所分別に転ずるところの所分別のことである。それは所分別の境であると説かれる。第二十頌によれば種々の妄分別によって種々の対象物の存在性を分別することが分別性であるという。その分別の対象物はただ名称のみがあるだけであって、その仮設の名称によって顕わされている体相は実際には無存在のものであるから、この分別性は虚妄分別を自性とするものであるという。その妄分別の対象物(vastu)とは『安慧釈』によれば内外の事物(vastu)或は仏の徳(buddha-dharma)までが対象化されて妄分別されることであるが、それは妄分別の境(対象)として存在するのみで真実には存在性を有していないと説いている。『成唯識論』においても妄執する所の五蘊・六処・十八界等の法・我の自性と差別とを遍計所執性であると説いている。⁽⁹⁾

次に依他性とは識が能分別と所分別に転ずるところの能分別の識であると説かれる。偈頌によれば依他性 (parat-antara-svabhāva) とは能分別 (vikalpa) であり、それは縁から生ずる (pratyaya udbhava) ものであると説いている。これを『転識論』は「此分別者因他故起」と訳出している。この意味によって、この性は真諦によって依他性、玄奘によって依他起性と訳出されている。この性は「他に依って起る」ことを本質とするのであるが、その所依とするところが「此所顯体実無」とされる所分別の境を所依とするものであるから、能分別の識である依他性もやはり仮設されたもので実在のものではないということになる。換言すれば、内外の非存在の対象物 (vastu) を所依として生起する心 (能分別の識 vijñapti) はそれが仮有のものを依り所として生起する心であるから真実の識ではないということになる。

この vikalpa を安慧は parikalpa であると説き、それは善・悪・無記 (kuśala-akuśala-avyākṛita) との差別に分けられる三界に属する心・心所であると説いて、その証明として『中辺分別論』より次の偈頌を引用する。⁽¹⁰⁾

abhūta-parikalpas tu citta-caittas traidhātukah | (1-8a・b)

そうして、非存在の虚妄分別は三界に属する心・心所である。

この偈頌は『成唯識論』にも引用されて依他起性は虚妄分別であると説く証明としている。⁽¹¹⁾ また依他性と分別性は見分相分であり、能取所取であると説いている。更に、この依他起性に二説があることを明らかにしている。一説には有漏無漏門によれば染分の依他とは前二性であり、淨分の依他とは円成実性であると説き、二説には常無常門によれば染淨の心心所法はすべて分別であるから、染淨の依他すべてが依他起性であると説いている。⁽¹²⁾ 『三性論偈』では依他性について第十二頌に bhānti bhāva, 第十五頌に bhāntimātra であると説かれている。この依他性を乱識分と説くのは真諦の学説の特徴の一つであるが、これについては後節で説くであろう。『転識論』ではこの依他性について十八頌の注釈に続いて十九頌の注釈にも熏習と習気の二方面より次のように説いている。⁽¹³⁾

二種宿業熏習者即是諸業種子一宿業熏習、二宿業熏習執。宿業熏習即是所分別、爲分別性。宿業熏習執即是能分別、爲依他性。所即爲境、能即爲識。此二種業名相似集諦能得五陰生。二種習氣者即諸煩惱、一相習氣、二麁重習氣。相即煩惱體、是依他性、能攝前相貌、重即煩惱境、是分別性、境界麁顯故也。此二煩惱名眞(集)諦能集令未來五陰。

これは業の熏習 (karma-vāsanā) と二種の習氣 (dṛavya-graha-vāsanā) を注釈するものである。これによれば分別性とは宿業熏習であり、所分別の境であり、麁重習氣であり、煩惱の境であると説かれる。依他性とは宿業熏習執であり、能分別の識であり、相習氣であり、煩惱の体であると説いていることになる。更に、『転識論』はつづいて釈曰として説明する中で、分別性は名があるだけで実体は無である「有_レ名而无_レ体」と説き、依他性は煩惱の体はあるが眞実ではない「体亦有而不_レ眞実」と注釈している。いまこれを表示すると次のようになるであろう。



次に眞実性について考察しよう。この眞実性について眞諦訳は『唯識三十頌』の梵文より離れた訳出になっている。サンスクリット本文では眞実性は *nispannas tasya pūrveṇa sadā rahitā tu ya* (眞実なるものとは即ちそれ(依他性)が前のもの(分別性)を常に遠離することである)と説かれている。そして、この偈頌は安慧によれば、⁽¹⁴⁾「それの」とは依他(性)のことであり、「前のもの」とは分別(性)のことである。(tasyeti paratantrasya pūrveneti parikalpiṇa) と注釈されていることから、この偈頌は「眞実性とは依他性が分別性を常に遠離することである」という意味であることが理解できる。またこれは安慧によって次のように注釈される。⁽¹⁵⁾

(A) 「依他〔性〕がその所取と能取とを常にすべての時に、完全に遠離すること、即ち、それが真実性である。」(tena grāhya-grāhakeṇa paratantasya sadā sarvakālaṃ atyanta rahitatā yā sa pariniṣpanna-svabhāvaḥ)

(B) 「依他〔性〕が所分別の自性を常に遠離するところが真実〔性〕である。」(parikalpitena svabhāvena paratantrasya sadā rahitatā pariniṣpannah)

と注釈され、更に依他性の法性が真実であると注釈している。これは安慧も清淨分の依他性が真実性であると説くもののである。これに対して、『成唯識論』は真実性について、⁽¹⁶⁾

二空所顯、円満。成就、諸法実性。名二円成実。

と説き、また偈頌の注釈として、⁽¹⁷⁾

此即於彼依他起上。常遠離前遍計所執。二空所顯真如以爲性。…常遠離云言。顯妄所執能・所取性。理恆非云事有。…真如離有・離無性故。

と説いて、安慧の理解と同じである。また円成実性は淨分依他起性で無漏の有爲であると説いていることも相似している。この真如は淨分の依他性である真実性の^{つゝ}に説かれる真如であって、安慧が説く法性と等しいものである。

しかるに真諦はサンスクリット本より離れ、また安慧・護法の説とも異なっており、真実性について第二十一頌を「此の前後の両性（分別性・依他性）が未だ曾って相離れざるが即ち真実性なり」（此前後両性未曾相離 即是真実性）と訳出する。一般には分別性を遠離した依他性が真実性であると理解されるのであるが、この真諦の訳出は全く異⁽¹⁸⁾っていて分別性と依他性が互に相離れないことが真実性であると説く、これについて真諦は次のように注釈する。

若相離者唯識義不成、有境識異故。由不相離故、唯識無境界。無境界故識亦成無。由境無、識無故立唯識義是乃成立。

この注釈によれば境（所分別・分別性）と識（能分別・依他性）が相互に隔歴しては唯識義（真実性）は成立

しないと説き、唯識義の成立とは境と識が不相離の状態、即ち能所不二の状態であること、即ち一体的存在（不二）であると説く。具体的には、境と識が不相離であるから唯識境界がないものであるという。境界が無いことは対象が無くなるのであるから識も無いものとなる。その境無識無が真諦の説く唯識義ということになる。この所で説く唯識無境界と境無識無について考察するとこれは少しく異った説のように考えられる。いわゆる唯識無境界とは唯有識説であり、それはさきに遣_レ境存_レ識（心）と説かれた識有説によるものであり、それに対して境無識無説は識有説を超越、否定したものであるように考えられる。この境無識無は境識俱泯と同じ意味であるから境無識無であることは真実性阿摩羅識であることになる。この分別・依他両性が未曾相離とは真実性に対して両性が同じ次元にあるものとして結びつくという意味ではないかと考えられる。それは二十一頌の「真実なるものとは、それ（依他性）が前のもの（分別性）を常に遠離する（*niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitā*）」を「真実なるものとは、それ（依他性）が前のもの（分別性）を常に遠離しない（*niṣpannas tasya pūrveṇa sada-arahitā*）」と見做して訳出したもののように考えられる。しかし、真諦は、後節で見えるように、『三無性論』の注釈部分において⁽¹⁹⁾「此真実性更無_二別法_一、還即前両性之無、是真実性。」と説き、また「名義の二相（分別性・依他性）に執着せざれば即ち是れ境智無差別の阿摩羅識なるが故なり。第四相（依他性）第三相（分別性）もまた真実性を離れず」と説いて、この『転識論』と同じように真実性を説いている。即ち、これは真諦の唯識説の特色の一である。また一方では真諦はこの三性について、分別・依他両性と真実性を峻別する立場に立っている。すなわち、『転識論』に「三性如_二前説_一。前_二是俗諦_一、後_一是真諦」と説いていることから明瞭のように依他性中心の三性説ではなく真実性阿摩羅識中心の三性説である。また、世親の『三性論偈』の第十七頌には分別・依他両性を雜染相とし、真実性を清淨相とする説が説かれている。⁽²⁰⁾

この阿摩羅識についてすでに前章で論じたところであるが阿摩羅識説には如來藏思想の影響が認められる。いまそ

のことに留意すると、この真諦の眞実性に相似した説を彼が中国に入る以前に漢訳された四卷『楞伽經』卷第一に見ることができる。それは次のようである。⁽²¹⁾

云何成自性。謂離_三名相事相妄想_二。聖智所得及自覺聖智趣_三所行境界_一。是名_三成自性如來藏心_一。
とあり、十卷『楞伽經』卷第三に、

大慧。何者第一義諦法体相。謂諸仏如来、離名字相境界相事相相。聖智修行境界行處。大慧。是名第一義諦相諸佛如来藏心_一。

とある。これらの『楞伽經』は共に真諦が中国に入る以前に漢訳されているものである。真諦の中国へ入った後に訳出された、七卷『楞伽經』卷第二⁽²²⁾にも

何者円成自性。謂離_三名相事相一切分別_二。自証聖智所行真如。大慧。此是円成自性如来藏心。

とある。これによって真諦が中国へ入る約一〇〇年以前に漢訳された『楞伽經』も以後に漢訳されたものも変化のないことがわかる。これを現存するサンスクリット本に見ると次のようになる。⁽²³⁾

tatra Mahāmate pariniṣpannasvabhāvaḥ katamo yaduta nimitta-nāma-vastu-lakṣaṇa-vikalpavirahitaṁ
tathatīryajñāna-gatigamaṇa-pratyātmāryajñāna-gatigocara esa Mahāmate pariniṣpannasvabhāvas tat
hāgatagarbha-hrdayam ||

マハーマティーよ、このうちで、円成の自性とは何か。すなわち、相と名との事物の相を妄分別することを離れた、真如たる聖智の境界を証得することであり、自内証の聖智の境界である。マハーマティーよ。この円成の自性こそ如来藏心である。

これは明らかに真諦が説いているものと一致する。「この円成の自性こそ如来藏心 (tathagata-garbha-hrdayam) である」とは「眞実性即阿摩羅識」に相応する。故に阿摩羅識には如来藏心の意味があるようである。このことは彼

の三性説の淵源をインドに求め得ることを示しているように考えられるのである。なお『転識論』に『勝鬘經』が引用されている。⁽²⁴⁾ことから、真諦の唯識説には如来藏説が深く係わり合っているのである。

三、三性の不一不異

三性説について三性の不一不異説が第二十二頌に説かれる。三性説は、その基本に自性の性 (svabhāvatā) を認めたものであり、それは自性を三自性によって個別的に立体的融合体の存在性として認識する立場であったように考えられる。それに対して、三性の不一不異説は各性の独自性を認めながら総合的であって平面的融合体⁽²⁵⁾としての同一性を説いたものであると考えられる。

初めにその偈頌をあげると次のようである。⁽²⁶⁾

『成唯識論』

(22) 故此与_レ依他_一

非_レ異非_二不異_一

如_二無常等性_一

非_二不_レ見_レ此彼_一

ata eva sa naivānyo, nānanyaṃ paratantṛataṃ |

antyaṭādivad vācyo, naḍṛṣṭe smin sa dṛṣyate || (22)

この故に、それ「真実性」は依他「性」と一でなく、不異でもないのである。

『転識論』

(22) 是故前性於_二後性_一、不一不異。

如_二無常与_二有爲法_一亦不_レ得_二定説_一「異」。

若不_レ見_二分別性_一則不_レ見_二依他性_一是故不_二一不_レ異。

無常性等の如くに説かれるべきである。これ「真実性」が見られない時、それ「依他性」は見られない。(二三頌) この偈頌について、安慧釈は、⁽²⁷⁾

atañ paratantṛāt parinispanno nānyo nānanyaiti bodhavyaḥ

この故に真実「性」は依他「性」と異なるものでなく、不異でもないと知るべきである。

と説かれていることから、不二不異説は安慧にあっては依他性と真実性において説かれる。この安慧の注釈では依他性が分別性を常に遠離すること (rahitatā) が真実性であると説く。その遠離すること (rahitatā) は法性 (dharma-matā) であると説き、それは法 (dharma) と不二不異の状態にあると説かれる。真実は依他の法性 (paratantṛa-dharmatā) であると説かれる。不二不異説はこの法性と法とにおける関係であるという。法とは分別性と染汚分の依他性ということであり、法性とは清浄分の依他性即ち、依他の法性と真実性ということになる。更につづけて不二不異について、安慧は次のように説いている。⁽²⁸⁾

yadi hi parinispannaḥ paratantṛād anyañ syād, evaṃ na parikalpitaṇa paratantṛaḥ śūnyaḥ syāt | atha
ananya evaṃ api parinispanna na viśuddhya ālambanaḥ syāt, paratantṛavāt samkleśa āmakatvāt |
evaṃ paratantṛas ca na kleśātmakāḥ syāt |

なんとすれば、若し真実(の自性)が依他(の自性)を離れて異なって在るならば、実に依他(の自性)は分別(の自性)から離れて空ではないであろう。それ故に、「真実の自性は依他の自性に」異なって無いのでも無い(非不異)、また、真実(の自性)は清浄を縁とすることが存在しなくなるであろう。なぜなら依他(の自性)のように煩惱の自体を有する性になるからである。同様に依他(の自性)の煩惱の自体は存在しないものとなるであろう。

これによって不二不異説は依他性を中心として、依他性と真実性において説かれるものであることがわかる。『成

唯識論』においても非異非不異説は依他性と眞実性の關係において説かれるものとして説かれている。⁽²⁹⁾ すなわち、此円成実与_レ彼依他起。非_レ異非_レ不異。異、_レ応_レ眞如非_レ彼実性。不異此性_レ応_レ是無常。彼此俱_レ応_レ淨非淨境。則本・後智用_レ応_レ無_レ別事。

これにより円成実性と依他性において非異非不異が説かれたことが理解される。また、法と法性についても、⁽³⁰⁾ 此円成実与_レ彼依他。非_レ一非異。法与_レ法性理必_レ然。勝義・世俗相待有故。

と説かれて、安慧と同じように法は世俗諦、法性は勝義諦と説いている。

安慧・護法の不一不異説を見たので次に真諦のその注釈を考察しよう。⁽³¹⁾

(一) 分別與_レ依他一定一者分別性決定永無不_レ爲_レ五法藏所攝_レ依他性亦應_レ永無_レ若爾便無_レ生死解脱善惡律戒法、此爲_レ不可。既不_レ如此故、分別性與_レ依他性不得_レ定一。

(二) 若定異者則分別性便不_レ能_レ遣_レ依他性_レ既由_レ觀_レ分別性是無所有_レ方見_レ依他性亦無所有_レ故不得_レ定異。

(三) 又若分別性定異_レ依他性_レ者分別性體應_レ定是有非_レ謂_レ永無_レ有可_レ異_レ無_レ、何所論_レ異。

これは明らかに先の二者とは異なっている。この真諦説の不一不異説は分別性と依他性との關係におけるもので、眞実性に関して説いていない。いまそれに従えば、(一)では、分別性と依他性が若し定んで一(ananya)ならば分別性は決定して無であつて五法を蔵する所攝とはなくなると説く、なぜならば五法(名・相・分別・正智・如如)による仮構である分別性と一ならば依他性も同じく仮構・仮設のものであることになり、生死・解脱・善惡・律戒・法もなくなるからである。それ故に、分別、依他兩性は一であるとは言えないのであるという。

(二)では、分別性と依他性がもし定んで異(ananya)ならば分別性は本来異っているものであるから分別性によって依他性を遣うことはできないことになる。しかるに、分別性が無所有であることを觀察すれば、依他性もまた無所有であることを觀察するのであるから分別・依他兩性は定んで異(ananya)っているのではないかという。

さらにまた(三)では、もし分別性が定んで依他性と異らば、分別性の体は仮構・仮設されたものではなく、それは実有であるということになって分別性は永無ではなくなるという過失をおかすことになる。この理由で、分別性は依他性と一であって、異ではないという。以上が真諦の不一不異説である。

故に真諦の不一不異説は分別性と依他性との相異と融合を説くもので、安慧・護法の説とは異っているものである。

更に偈頌には不一不異説の無常性 (anityatā) が説かれる。これは安慧によれば「無常性と苦性と無我性とは諸行等と異なるに非ず、異ならざるに非ず」(anityatā dukkhataṁ anātmataṁ ca saṁskārādibhyo nānyā nānanya) と言うことであるという。更に無常性が諸行と異なるならば諸行は常住であり、また諸行と不異ならば諸行は已滅性となると説いて、それ故に三性は不一不異であるという。『成唯識論』もこれと同じ説明である。⁽³³⁾ 更にこの説は円成実性と依他起性によって説かれ、また法と法性によって説かれるもので、それは勝義と世俗であると説いている。

真諦の説は偈頌の訳出からも明白なように無常と有爲法(五陰)との不一不異説である。それは次のように説かれる。⁽³⁴⁾

若無常与三有爲法定一者、無常は無、一切諸法並皆是無。既不三並無故不得定一。

若定異者、觀三無常二時、不レ応通三有爲法、以三其通二故、不レ得定異。此亦是三不レ一不レ異也。

このように無常と有爲法とが一であるならば無常は無であるから有爲法である一切諸法も無であることになって事実でなくなると説き、また、もし異なるとなれば無常を觀じた時に悟ったとしても有爲法に通じないことになって、これも事実でなくなるから異であるとも言えないと説いている。この不一不異の無常についての説明はみな同じようである。無常の不一不異説について偈頌は、

nadr̥ste smin sa dr̥syate || 22c ||

これが見られない時 それは見られない

と説いているが、それについて、安慧・護法の注釈は共に「これ」asmin とは円成実性であり、「それ」(sa) とは依他性であると説く。それに対して、真諦は「これ」とは分別性であり、「それ」とは依他性であると述べて異った説を立てている。

これまで依他性の方面すなわち世俗諦の側から真実性である勝義諦へ至る方向によって勝義が説かれた。それに対して、この二十二頌の第四句は、真実性(勝義諦)の側から依他性(世俗諦)を証見するあり方で説かれている。

『成唯識論』にも円成実性を証見しなければ依他起性を見るものには非ずと説いている。⁽³⁵⁾これは真実性に従っても依他性は不一不異であることを明確にしたものと思われる。安慧は、真実性を証見できるのは無分別の出世間智であり、この智は分別性を遠離した依他性によって達する境界である。それは清浄なる世間智(後得智)によって理解される。⁽³⁶⁾その智は同時に依他性を見る智である。この後得智によって依他性の世俗諦は幻事等の如く仮構されたものであることが理解された。

四、三無性

一般に三性説を論すると三無性説はこの理解に準ずるものとして考えられたものか、あまり顧みられないようである。しかし、三無性説が重要な説であることは『唯識三十頌』において、それに二十三頌と二十四・二十五頌の三個頌を当てていることから理解できる。三性説と三無性説が一体に成った時に、その意味が浮かびあがるものであり、三性説と三無性とは表裏一体のものである。その svabhāva (性、自性) は実在の肯定を意味するのに対して、niḥsvabhāva (無性、無自性) は実在の否定・超越を意味するものようである。その実在の否定とは単に事物、例えば、机や器物等のような事物・対象物 (vastu) の存在の否定を意味すると共に一切の諸法を自性として肯定的に捕

らえることを超越することである。niḥsvabhāva とは自性としての存在性を否定・超越する空性の意味であろうから、そこに限らない否定の意味が含まれるものであろう。そのことは悟りの姿・解脱であっても、そこに停滞したのでは正しい悟りの姿・在り方ではなくなるから、それをも否定・超越して行く努力が必要になってくる。それがまた niḥsvabhāva のもつ実在の否定という意味である。三自性は実在の肯定に停滞したものとなりがちであるから、それを無性による三無性観によって否定・超越して、その無性観を通して更に三性観を実在するもの (svabhāvatā) として肯定する、その自性観を更に無自性観によって空すること (śūnyatā) が必要となる。このようにして限りなく自己を深め・浄めて行く心、すなわち清浄なる心 (amala-citta) を造り出すのが、この無自性のもつ意味である。故に、それは三性と表裏一体の関係にある。

このようなことを念頭において三無性説を見てみよう。それは次のように説かれる。⁽³⁷⁾

『成唯識論』

(一三頌)

即依三性

立彼三無性

故仏密意說一切法無性

(二四頌)

初即相無性。

次無自然性。

『転識論』

(一三頌)

然一切諸法但有三性攝法皆盡如來爲衆生說諸法無性亦有三種。

(二四頌)

分別性名無相性、無体相故。依他性名無生性、体及因果無所有。真実性名無性性。

後由「遠」離前所執我法性。

(二五頌)

此諸法勝義、
亦即是真如、
常如其性故。
即唯識美性。

(二五頌)

此三無性是一切法真実。以其離有故名常、欲顯此三無性故、明唯識義也。

trividhasya svabhāvasya, trividhāṃ niṣvabhāvatām |
saṃdhāya sarvadharmāṇāṃ, deśitā niṣvabhāvatā || (23)
prathamō lakṣaṇenaiva niṣvabhāvo' paraḥ punaḥ |
na svayambhāva etasyety aparā niṣvabhāvatā || (24)
dharmāṇāṃ paramārthaś ca sa yatas tathatāpi sah |
sarvakālaṃ tathābhāvāt saiva vijñaptimātratā || (25)

三種の自性によって三種の無自性の性がある。「それ故に」仏は意趣（合意）により、一切の諸法は無自性の性であると説かれる。(二三頌)

第一の「分別性」は単に相としての無自性である。また、次の「依他性」はその無自然性である。かくして、次の「真実性」は無自性の性である。(二四頌)

そして、それは諸法の第一義であり、それ故に、それは真如でもある。一切の時に真実のように存在することか

ら〔真如である〕。それは実に唯記識性である。(二五頌)

この二十三頌の *saṃdhāya* について、真諦は「如来為衆生」と訳し、玄奘は「仏密意」と訳している。*saṃdhāya* は意趣(含意)する、結びつける等の意味がある。M. Williams の *Sanskrit-English Dictionary* に *saṃdhāya* grant, yield などの意味がある。

『唯識三十頌』の第二十四頌によつて三無性を見るに *lakṣaṇa-niḥsvabhāva, na svayambhāva, niḥsvabhāvatā* である。これを真諦は無相性、無生性、無性性と説している。これを玄奘訳に見ると第一は相無性であり、第二は無自然性であつて、*svayambhāva* を自然性と訳している。この二種の漢訳は妥当な訳であるが、第三は逐語訳をしないで、なぜか「前の所執の我法を遠離するに由る性なり」と達意訳をしている。これは第三の無性の無性性の意味を取つて玄奘が意識をしたものであらう。世親においては第一、第二の無性には共に *-tā* (性) のない形で無性が説かれ、第三無性のみに *-tā* が説かれている。これに対して安慧訳では *niḥsvabhāva* (第一) *niḥsvabhāvatā* (第二) *niḥsvabhāvatā* (第三) と理解されて、第一無性を除いて第二、第三無性が同じように無性性 *niḥsvabhāvatā* となつてゐる。これは世親が前両性を一体と見なして後の無性と区別したのに相違している。安慧は第一の無性に *-tā* を用ひなかつ *lakṣaṇa-niḥsvabhāva* として説いて、第二・三の両無性を同一体にあつかつて *-tā* を用ひつ *niḥsvabhāvatā* (無性性) と解釈してゐる。

この三無性によつて安慧訳は *lakṣaṇa-niḥsvabhāva* (相無性) *utpatti-niḥsvabhāvatā* (生無性性) *paramārth a-niḥsvabhāvatā* (最勝無性性) であると説く⁽³⁸⁾。この安慧訳は第一と第三は『唯識三十頌』と同じであるが第二の *na svayambhāva* を *utpatti-niḥsvabhāvatā* と解釈してゐるところが異つてゐる。安慧の三無性説は真諦のに比較して明瞭である。分別性による相無性 (*lakṣaṇa-niḥsvabhāva*) を「色は外形を特色とする」(*rūpanā-lakṣaṇa rūpa m*) や「受は知覚を特色とする」(*anubhāva-lakṣaṇa vedanā*) と説く⁽³⁹⁾ 相対関係の上に成立するものであるから、

「それは実体のないもの (svarūpa-abhāva) で空中の花 (khapuspa) のようなものであるから相無性 (svarūpa-niṣvabhāva) である」 (ataś ca svarūpa-bhāvat khapuspavat svarūpenaiva niṣvabhāvaḥ) と説くところ⁽⁴⁶⁾。依他性による無性については真諦は「無生性」と訳し、玄奘は無自然性と訳しているが、これは na svayambhāva である。これについて安慧は「その無自然性は幻像のように他の縁によって生起する。それは実体のないものであり、それ自体として生起しないものである。故に、それは生無性性 (utpatti-niṣvabhāvatā) である」 (na svayambhāva etasya māyāvat parapraty ayenotpattēḥ ataś ca yathā prahyāti tathā asyotpattir nāstīti ato 'sya utpatti-niṣvabhāvatā ity ucyate) と解説する。更に真実性による無性である無性性について、安慧は「それは諸法の最勝である。またそれは真如であると言われる。またそれは出世間智 (lokottara-jñāna) であり、無上のものであることから、その意味が最勝義である」 (dharmañān paramārthaś ca sa yatas tathatāpi sa itiparam hi lokottara-jñānam, niruttaratvāt tasyārthaḥ paramārthaḥ) と解説する⁽⁴⁷⁾。更に、真実性とその無性について次のように説いている。

あたかも虚空のように、すべてが無差別であるために、離垢の無変異のために真実性は最勝と説かれる。この故に、その真実性は他に依ることを本性とする一切の諸法の最勝であり、それが法性 (dharmatā) と考えられるから、それ故に、実に真実性は真実の無自体の自性性であるから最勝の無自性性 (paramārtha-niṣvabhāvatā) なのである。

athavā ākāśavat sarvatālikarasasārthena vaimalya-avikārārthena ca pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ paramartha ucyate | sa yasmāt pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ sarvadharmānān paratantīratmakānān paramārthaḥ tad dharmateti kṛtvā tasmāt pariniṣpanna eva svabhāvaḥ paramārtha-niṣvabhāvatā pariniṣpannasyābhāva-svabhāvatvāt |⁽⁴⁸⁾

このように三性と三無性における第三の眞実性とそれに依る第三無性性の関係を明白にしている。このところの安慧の理解は眞諦の眞実性の理解を相起させるものがある。そして、この眞実の無性性が一切諸法の第一義であり、眞如である。その眞如とは一切の時に（常に）「あるがままに有る」（tathāhva, 如是有）ことであり、そのように悟ることである。眞諦は sarvakāla を「以其離有故名常」と解釈している。一切の諸法をそのように観ることが唯識思想における智慧であって人法両無我に達した如実の唯心（yathabhūta-cittamātra）である。それは実に「一切は唯だ表象の識とし顯われたものであること」（vijñāpimātrata 唯記識性）を意味するものであり、⁽⁴⁴⁾それに通達することが唯識思想における究極の目的である。この究極の目的に通達する修行の方法として三性三無性説の観法が瑜伽行唯識学派に説かれるのであろう。

この無相性と無生性（依他性）について、眞諦は次のように解釈している。⁽⁴⁵⁾

體似_二塵相_一、塵即分別性、分別既無、體亦是無也。因亦無者、本由_二分別性爲_レ境能發_二生識果_一。境界既無、二云何生_レ果、如_二種子能生_レ芽種子既無芽從_レ何出、是故無_レ生也。

これによれば、体とは能分別としての依他性である。そして、それは分別性としての所分別の境を所依として成り立つものである。故に分別性である境即ち塵相は依他性のための因となる。この因によって能分別の識果が発生する。その識体を果と名づける。故に識体の成立条件である境界（因）が無いならば、それを依り所として成立してくる体（識の果）は成り立たないものとなる。そして、その境は三性の分別性で説いた如く、それは無なのであるから、その果は成立しなくなる。このように、無相性を無生性は無性のものであると説いている。それを説く譬喩として種子と芽の譬喩が述べられる。それ故に、この二つの無性は因がないことにより果もないことになる。この因果の関係が成立しないのであるから、果としての識体も不成立となる。それを両性の無所有と説くのであり、その状態が俗諦における二つの無性を意味していると説いている。次に眞実性としての無性性について、⁽⁴⁶⁾

無_二有性_一無_二無性_一。約_二人法_一故無_二有性_一、約_二三空_一故無_二無性_一。即是非_二有性_一非_二無性_一、故重稱_二無性性_一也。

と説かれている。この文義について、楠臥竜氏は甚だ理解に苦しむもので、真如の非有非空の義を詮すものではなからうかと言われている。⁽⁴⁷⁾しかし、これは次のように理解してはどうかと思う。その無_二有性_一とは人法に約するから無_二有性_一であると説かれているが、これは安慧が『唯識三十頌釈』の初めに「法と人」とに執着する人たちは如実に唯心を知らない。」(dharma-puṭḍgalābhiniṣṭhas citamātraṁ yathābhūtaṁ na jñanti) と説くところの人我・法我であり、それが有性 (svabhāva, 自性) なのである。その人法の有性を否定するのが無有性 (niḥsvabhāva, 無_二有性_一) と説かれるものである。その無_二無性_一とは「三空に約するから無_二無性_一である」と説かれているが、この三空は人我・法我の二つが空 (śūnya) せられたことである。故に、これは人我・法我の二空であることから無性 (niḥsvabhāva) である。この無性の中にはすでに有性として人法両我は否定されたものである。しかし、それを更に否定して無_二無性_一と説くのは人法両我の否定 (二空・無性) をも超越 (無) することを説いたもので自性 (svabhāva) の肯定になる。この無有性・無_二無性_一は更に非有性・非無性と言い変えられている。「無」も「非」も共に否定または反対の意味を表わす語で同一の意味である。故に、無有性・非有性とは svabhāva の否定 (空・超越) または反対の意味であり、無_二無性_一・非無性_一とは niḥsvabhāva の否定または反対の意味であろう。そして、この無有性・無_二無性_一すなわち非有性・非無性であるものが「重ねて無性の性と称する」と説かれるもので、第三の勝義の無性性 (paramārtika-niḥsvabhāvatā) なのである。この無性性は laksana-niḥsvabhāva と na svayambhāva を否定したところの niḥsvabhāvatā である。そして、この niḥsvabhāva の本質として「た」(性) があることを意味している。その「—であること」⁽⁴⁸⁾として有である意味で、抽象性・観念・本質などを現わす接尾辞である。故に niḥsvabhāvatā は「無性であること」の「—であること」(—ta) としての有であって虚無ではなく yathābhūta とつてあること (—tā) である。

真諦は三性説を分別・依他両性と真実性と言う二諦の立場に立って解釈しているのであるが、この三無性においても同様に「前の二〔無性〕は是れ俗諦にして、後の一〔無性〕はこれ真諦なり。真俗の二諦が一切法を攝して皆尽く」と説いて同じ立場に立って説かれている。

注

- (1) 宇井伯寿『印度哲学研究』六、(岩波書店、昭和四十年)では、『転識論』は『唯識三十頌』の異訳であると認める。しかし、結城令聞『世親唯識の研究』上、(青山書院、一九五六年・二一〇頁)では、『転識論』は『唯識三十頌』の以前に成立したものであって異訳ではないと説いている。私はこの結城説には無理があるように思うので異訳説を採用する。なお『転識論』のテキストとして『印哲研』六(四〇七―四二七頁)を用いた。
- (2) 『転識論』(『印哲研』六)四二七頁。
- (3) (2) 同、四一七―四一八頁。
- (4) (2) 同、四一五頁。
- (5) (2) 同、四一六頁。
- (6) (2) 同、四一七頁。
- (7) (2) 同、四二一頁。ただし、二十一頌後半の訓読は『新導成唯識論』(法隆寺、昭和四七年)八頁による。
S.Lévi "Viññaptimātrāsiddhi" p. 39-40.
- (8) 山口益『世親造説三性論偈の梵藏本及びその註釈的研究』(『山口益 仏教学文集』上、春秋社、一九七二年)、二二六頁、一四七―一五〇頁。
- (9) 新導『成唯識論』第八(法隆寺、昭和四十七年)二八頁。
- (10) S. Yamaguchi "Madhyantavibhāgavāda" (Suzuki Research Foundation, 1966) p. 30.
S.Lévi "Viññaptimātrāsiddhi" p. 39.
- (11) (9) 同、三〇頁。

- (12) (8) 同、一五一頁、十五頌の注參照。
- (13) (2) 同、四一八—四一九頁。
- (14) S. Lévi "Viñāpitīmātrāsādhī" p. 40 & 1.
- (15) (14) 同 (A) p. 40 & 4. (B) p. 40 & 7.
- (16) (9) 同、卷八、三三頁。
- (17) (9) 同、卷八、三三頁。
- (18) (2) 同、四二二頁。
- (19) 『三無性論』(『印哲研』六) 二二〇頁、二五七頁。
- (20) (8) 同、一三七頁、一五一—一五二頁。
- (21) 『四卷楞伽經』卷一、大正藏十六、四八七c。『十卷楞伽經』卷三、大正藏十六、五二七c。
- (22) 『七卷楞伽經』卷二、大正藏十六、五九八a。
- (23) 『梵文楞伽經』(南條文雄校訂) p. 67 & 15. p. 68 & 1.
- 普沼晃「入楞伽經における五法説の研究」『東洋学研究』第五号、一九七二年、二二三頁。
- (24) (2) 同、四二七頁。
- (25) (9) 同、三三頁。愚夫於此橫執「我・法有無、一・異、俱・不俱等」。
- (26) (2) 同、四二一—四二三頁。(14) 同、p. 40.
- (27) (14) 同、p. 40 & 9.
- (28) (14) 同、p. 40 & 10—13.
- (29) (9) 同、三三頁。
- (30) (9) 同、三三頁。
- (31) (2) 同、四二二頁。
- (32) (14) 同、p. 40 & 15.
- (33) (9) 同、三三頁。無常等性_二与_一行等法。異_レ応_二彼法非_一無常等。不_レ異_二此_レ応_二非_一彼共相。

- (34) (2) 同、四二三頁。
- (35) (9) 同、三三三頁。非_レ不_レ証_二見此円成_一実_二而能見_レ彼依他起性_一。未_レ寸_レ達_二遍計所執性_一空_二不_レ如_レ實知_二依他有_一故。無分別智、証_二真如_一已_二後得智中方能了_二達依他起性如_一幻事等_一。
- (36) (14) 同、p. 40 & 23—26.
 nirvikalpa-lokottarajñāna dṛśyate parinispāne svabhāve adṛṣṭe aprativīdhe asāksāt kṛte tat pṛstha-labdha-śuddha-laukikajñāna gamyatvāt paratanto' nyena jñānena na gṛhyate | atah parinispāne adṛṣṭe paratanto na dṛśyate | na punar lokottara-jñāna pṛstha-labdheṇa api jñānena na dṛśyate |
 無分別の出世間智によつて見られるべき真実性が見られず、通達されず、現証されないとき、その後_二に得られる清浄なる世間智_一（後得智）によつて理解せられるべきであるから、依他は他の智によつて智覚せられない。それ故に真実（性）が見られないとき、依他（性）は見られないのである。また、出世間智の後_二に得たところの智_一（後得智）によつても見られないものでない。
- (37) (2) 同、四一三—四一四頁。(14) 同、p. 41—42.
- (38) (14) 同、p. 40 & 15—20.
- (39) (14) 同、p. 41 & 14—15.
- (40) (14) 同、p. 41 & 15—16.
- (41) (14) 同、p. 41 & 17—19.
- (42) (14) 同、p. 41 & 19—20.
- (43) (14) 同、p. 41 & 20—24.
- (44) (14) 同、p. 15 & 12—13.
- (45) (2) 同、四一四頁。
- (46) (2) 同、四一四—四一五頁。
- (47) 楠臥竜「真諦三藏所伝の唯識教理に顕われたる三性三無性論」〔宗学院論輯〕二、昭和五年）二二二—二二三頁。
- (48) (14) 同、p. 15 & 11—12.
- (49) (14) 同、p. 41 & 20—24.

(50) 結城令聞『世親唯識の研究』上、九七頁。

第五節 『三無性論』における三性説

一、三性と五相

『三無性論』は周知のように玄奘訳『顯揚聖教論』（『顯揚論』と略称）成無性品の異訳である。この論は題名の示す通り、全体が三性と三無性について説かれているのであるから、この論の全体について考察すべきであるが煩瑣になるので三性三無性説がよく説かれている箇所に重点を置いて考察する。⁽¹⁾この論における三性説は『転識論』で説かれた真実性に阿摩羅識を説く三性説と依他性に染汚清淨の二分を説く三性説との二種類の三性説を説いている。そういう点でユニークな論書である。

初めに、三性説の説くところを取りあげて考察することにしよう。⁽²⁾

(A) 『顯揚論』

論曰。当_レ知無性不_レ離_二自性_一。是故先説_二三自性義_一。如是即顯_二三種無性蜜意_一。故。説_二三自性_一者、謂遍計所執自性依他起自性円成実自性。遍計所執者所謂諸法依_二因言説_一所計自体。依他起者所謂諸法依_二諸因縁_一所生自体。円成実者所謂諸法真如自体。

『三無性論』 卷上

論曰。外問、於_二何法中_一立_二此無性_一、応_二先安_一立_二是法_一。若説如_レ是則無相理有_レ所_二相応_一、実虚両境即便可_レ見。

答曰、一切諸法不_レ出_二三性_一、一分別性、二依他性、三真実性。

分別性者謂名言所顯諸法自性、即似塵識分。

依他性者謂依_レ因依_レ縁顯法自性、即乱識分。依_二因内

(B) 『顯揚論』

論曰。起_二前所說諸分別_一時、即爲_二縛所縛_一、所_レ謂相縛及龜重縛。

由_二此_一縛執_二自性_一、謂執_二依他起自性及遍計所執自性_一。

根緣外塵_二起故。

真實性者謂法如如。法者、即是分別依他兩性、如如者即是兩性無所有。分別性以_レ無_二體相_一故無所有、依他性以_レ無_二生故無所有、此_二無所有皆無變異_一故言_二如如_一、故呼_二此如如_一爲_二真實性_一。

『二無性論』 卷上

若分別性起能爲_二惑繫縛衆生_一、一者相惑、二者龜重惑。相惑即分別性、龜重惑即依他性。此_二惑所以得_レ立者於_二依他性中執爲_二分別性_一故得_レ立。

釈曰。呼_二分別性爲_二相惑者、相謂相貌、說_二相貌爲_レ惑、能爲_二惑緣_一故說爲_レ惑。但依他性是正惑。而說_二輕重者、分別性但是惑緣、說_レ惑故說爲_レ輕、依他性正是惑體故說_二龜重_一。由_二相惑_一故能障_二無分別智_一、不合_二無分別境_一、分別相貌_二故。由_二龜重惑_一正惑後生得_二諸苦等_一、兩必相由而有故、言_二惑繫縛衆生_一也。

(C) 『顕揚論』

復次、如_二前所説_一、有_二五種相_一、謂能詮相所詮相此_二相屬相執著相不執相_一。又有_二三相_一、謂遍計所執相依他起相_二円成実相_一。為_二五摂_一、為_二三摂_一五耶。

頌曰。

依_二三相_一、依_二智建_一立_二五種相_一、彼如_二其所依_一別別有_二五業_一。

論曰。當_レ知依_二三相_一、建_二立_一五相。所以者何。初及第二依_二三相_一、第三依_二遍計所執相_一、第四依_二依他起相_一、第五依_二円成実相_一。

『三無性論』 卷上

問曰、經中説_レ有_二五相_一、一名言相、二所言相、三名義相、四執著相、五非執著相。又説三相、謂分別相、依他相、真実相。此_二處相摂云何_一。為_二五摂_一、為_二三摂_一五。

答曰。今約三相_二分別五相_一、依_二知五相中前二相通_一為_二三相所摂_一、第三相偏為_二分別相摂_一、第四相但為_二依他相摂_一、第五相唯為_二真実相摂_一。

釋曰。初二相所_二以通為三相所摂_一者、初名言相即是諸法名字及「言」説、此名言是識所作、識似_二名言相_一起即是分別性。能分別識即依他性。所分別名言既無_二所有_一、能分別識亦無_二所有_一、即是真実性。是故初相即三性摂。

第二相亦三性摂者、所言相即是名言所目義、謂一切諸物亦是識所作。但識有似_二物相_一起_上即是分別性、

能分別識即是依他性。亦二俱無所有、即是真實性。
 第三相但為分別性所攝、者此名義相応相、謂為物
 立名、今与物相応、因名得顯物、此名義実無
 所有、無相義故、但是分別性。
 第四相但為依他性攝者、此執著名義二相、辨其
 能執故但是依他性。不_レ明_三所執_二故非_二分別_一、前但
 出_二所分別_一不_レ出能分別_二故非_二依他_一。
 第五相唯為真實性所攝者此不_レ執著名義二相、即
 是境智無差別阿摩羅識故。第四第三亦不_レ離真實性、
 但其所立正為偏顯二義耳。

(A)の箇所について、『顯揚論』では三無性義は三自性を離れないことを明確にしている。そして、先ず三自性義を説くのであるという。その『顯揚論』では遍計所執自性とは諸法の言説に依因して計せらる自体であると説き、依他起自性とは諸法の諸因縁によって生ぜられる自体であると説き、円成実自性とは諸法の真如の自体であると説いている。これを『三無性論』に見ると説明が長くなり、しかも少しく異なっている。それは分別性とは、名言の所顯の諸法の自性にして似塵識分であると説いている。似塵識分とは名字言説によって顯わされたもので自体相として非存在(無)であるから塵に似て顯われる識であると説かれる。依他性とは因に依り縁に依って顯わるる法の自性にして乱識分であると説いている。『顯揚論』に諸法の諸因縁によって生ぜられる自体なりと説くのと同じであり、このことは依他性が縁起性であることを明らかにしているものであるが、それを特に乱識分であると説いている。乱識とは根

拠のないものに惑乱される識ということである。それは因たる内根と縁たる外塵とに依って起ると説いている。次に、円成実自性は諸法の真如の自体であると『顕揚論』が簡単に説くのに対して、『三無性論』は非常に詳しく解釈している。それによれば真実性とは法の如如であると説くのは『顕揚論』の文と同じであるが、次に細部の解釈が付け加されている。即ち、その「法」とは分別・依他両性であり、「如如」とはこの両性が無所有となったものであり、

「分別性は体相無きを以って故に無所有なり、依他性は生無きを以っての故に無所有なり、此の二の無所有は皆異無きが故に如如と言う、故に此の如如を呼んで真実性と為すなり。」と説いている。分別性の無所有と依他性の無所有とが説明されるが、それによれば分別性の無所有とは実在として存在しない (vastu) を名字言説によってあたかも実在するかのように顯わされたものであるから、それは体相として非存在 (無) であるから無所有であると説かれる。また、依他性は因縁により生ずる縁起性のものであるが、その因となる分別性が無所有となつては依他性が生起する所依がなくなるのでそれは無生となつてしまふ、これが依他性の無所有である。このように分別性の無所有によつて、依他性の無所有が生ずる。その両性の無所有が無変異 (avikāra) であり、如如 (tathatā) であると説かれる。この解釈で明らかになように分別・依他性は現象としての存在における法 (dharma) に関して説かれるものであり、これに対して真実性は虚妄の現象としての存在を否定し超越した法性 (dharmatā) であり、法の如如 (dharma-tathatā) である。このように、三性を分別・依他両性と真実性との二諦に説くのは彼の特徴である。

(B) の箇所について『顕揚論』では、諸分別が起る時に相縛と、麁重縛との二縛に縛せられる。この二縛によつて依他性起自性と遍計所執自性が執すると説かれる。『三無性論』も同じであるが明確に説かれている。すなわち、もし分別性が起きれば (一) 相惑と (二) 麁重惑との二惑が衆生を繫縛するものとなると説いている。その相惑は分別性であり、麁重惑は依他性である。更に、この二惑の成立は依他性の中において執して分別性と為すが故であると説いてその関係を明らかにしている。

その分別・依他両性の相違について『三無性論』は特に「釈曰」として解説を付け加えている。それによれば分別性は相惑であり、相貌を惑とする、惑の縁となる惑である。無分別智を得ることを障げ、無分別境に合しないものである。それに対して、依他性は正惑であり、惑の体であることから、麁重惑であると説かれる。故に、分別性の相惑により無分別智を得ることを障げ、無分別境と合しないと説かれる。依他性は麁重惑によって正しく後生を感じ、諸の苦等を得ると説かれる。それは三性を二諦に解釈することから依他性に清淨分依他性を認めないために起る結果ではないかと考えられる。しかし、後に説くように『三無性論』には二分依他性も説かれているが、この箇所では明言していない。

(C)の箇所について、この箇所は三性説に関して「五相三相相摂」を説く所に説かれている真諦訳の特徴を見るものである。その五相とは(一)名言相、(二)所言相、(三)名義相、(四)執著相、(五)非執著相である。三相とは分別相、依他相、真実相の三性のことである。その五相と三相の関係について、三相(三性)によって五相を説くもので、五相の内の前二相は三性のすべてに関係して説かれ、第三相は分別性、第四相は依他性、第五相は真実性に関係して説かれる。この「五相三相相摂」について『顕揚論』にも(一)能詮相、(二)所詮相、(三)此二相層相、(四)執著相、(五)不執著相の五相と、遍計所執相と依他起相と円成実相の三性とが説かれるが、その解説は全くなされていない。しかし、真諦は「釈曰」として解説している。その解説を順序に従って考えよう。

第一名言相とは、諸法の名字(名前)と言説による相であるという。すべての存在するもの(諸法)について、その形相を想像して、それに似た像・形を思い起すことは識の所作であり、それは「所分別の識」であると言われ、それが分別性であると説く。これに対して、「能分別の識」が依他性であると説かれる。分別する、考える対象(vastu)が名字・言説だけで実体として存在しないことが認識されるとき、すなわち無所有と認識される時には、それを依り拠として起ったところの受動態としての意識の能分別の識もその原因が存在してないのであるから、起らないこと

になり、それもまた無所有となるとされる。この両性の無所有の状態を真実性であるとする。この両性の無所有の状態は依他性の完全な「無」である法性 (dharmata) を意味するもので、分別・依他両性は真実性の矛盾概念と見做されて、三性の通性即ち前両性と真実性の共通性は認められない。この名言相は分別性の無所有が直ちに依他性の無所有であり、その二無所有が真実性の実有であるというように三性に摂せられていると説いているもので、仮構としての名字と言説の世界 (相) の中にも三性が説かれることを意味したものであろう。

第二所言相とは、第一名言相に対して言説によって表現される「物」(所目義) に対する考え方を説いたものである。分別は名前と言説とそれによって表現された物体とにより相起されるものであると考えられている。物体の像・形によってそれに似て起る考えは分別性であり、それを意識するものが依他性である。しかし、この両性とも虚妄なる分別によって本来的無であるものを有と見做していることから、実体として実在しないものであることから無所有とされる。その両性の無所有が真実性であるとされる。この名言相と所言相は三性の立脚点が一なる世界のものであり、転換的にあると時は依他性に、ある時は分別性に、ある時は真実性として有ることを意味したものであると考えられる。⁽³⁾ それは自性 (svabhava) としての同一の世界でありながら、前二性と真実性とは共通性のない世界でもある。すでに前節でも明らかにした通り、また、この二相の解釈によっても明らかなように、真諦の三性説の特徴は分別・依他両性の無所有が説かれるもので真実性と結合するものとしての依他性の浄位を認めていないものである。例えば『摂大乘論』の金藏土の譬喩の⁽⁴⁾ように依他性に染浄二分の特質があり、分別性の所依としての雑染分がなくなることにより、真実性の所依としての清浄分が顕現すると言うように説かれていないのである。しかし、後に説くように『三無性論』の他の場所には二分依他性も説かれている。

第三名義相とは、分別性の説明である。分別性の所摂となるのは名と義とに相応する相のことである。事物 (vastu) を表現するために名前をつけて、事物と名前とを一致される。それによりこんどは名前に因って事物のイメージ

を顯わすのが義 (artha) である。これが分別相である。しかし、この分別相における名義の相は實在するものでなく無所有のものである。故に分別相の相の義はないことになる。これを分別相と説くのである。

第四執著相とは、依他性の説明である。分別性は名と義による物体の側に立ち、分別される対象の側に立つての考察であるのに対して、依他性はそれらの物体を分別する側に立ったもので、主観的なものであって、その対象 (vastu) によって起る意識に執著・堅執して停滯した考えを意味するものであると説いて、その相違を明白にする。それ故に、依他性は能分別・能執著のものであり、分別性の所分別・所執著のものでないと説かれる。ここにおいても雑染清淨の二分依他性は説かれないで、分別性と依他性との関係においてのみ論ぜられている。

第五非執著相とは、真實性の説明である。真實性とは「名義の二相 (分別性・依他性) に執着せざれば、即ち是れ境智無差別の阿摩羅識なり」と説き、更に「第四 (依他性) 第三 (分別性) もまた真實性を離れず、但だその所立の正しく偏に一義を顯わすことを為す」と説いている。これは三性の一体不二を説くものであると考えられる。これは『転識論』の「此の前後の両性がいまだ曾って相離れざるが即ち是れ真實性なり」(此前後両性未曾相離 即是真實性)⁽⁵⁾と説かれるものと全く一致する。これはすでに前節で明らかにしたように真諦の独自の三性説である。

次に真實性阿摩羅識について少しく考察しよう。真諦は真實性阿摩羅識を説くのに境識俱泯・境識俱遣と説く場合と境智無差別と説く場合があり、しかも『転識論』にはこの両方が説かれている。⁽⁶⁾境識俱泯・境識俱遣とは境無識無・唯識無境・両性の無所有と思惟するところの分別・依他両性の方面から真實性阿摩羅識を説いたものであり、これは転識得智といわれる場合のもので、転識の識は境識の識のことであり、その識を転ずる、即ち俱泯または俱遣して得られたところのものが得智であり、それは出世無分別智の智であり、解脱・涅槃を意味するものである。それは真實性に阿摩羅識を説くのは『解深密經』等の三性説とは異なっているが基本的には正統な唯識説によっていると考えられる。その転識得智は八識を転じて智慧 (悟り) を得ることであり、それは具体的には六根を清淨にすることに

よって得られる智慧であることから、我々の具体的な修行によって得る方面からの智慧を意味していると考えられる。他方、境智無差別の阿摩羅識と説くところの智は『転識論』の第二九頌に「是を無所得にして心にも非ず境にも非ずと名づく、是の智を出世無分別智と名づく、即ち、是れ境智無差別なるものにして、如如智と名づけ亦転依と名づく」と説かれる出世無分別智の智のことである。この如如智と転依は明らかに阿摩羅識の同義語である。『転識論』に『勝鬘經』が引用されていることから明白のように、真諦は唯識思想を解説するのに如来蔵仏性説を取り入れていることが明らかにされている。その『転識論』の二九頌をサンスクリット本の頌と比較すると「是れ境智無差別なるものにして、如如智と名づけ、亦転依と名づく」は真諦の解説であり付加である。ところで、この境智無差別の智は容易に解るように出世無分別智 (lokottara-jñāna) の智 (jñāna) である。その境は分別・依他両性を意味するものであり、それは法性であり、法そのものであり、真如であると考えられる。そして、この両性は彼によって俗諦であるとされる。これは客塵煩惱に覆われた在纏位の如来蔵 (在纏真如) 仏性を意味していると考えられる。それに對して、真実性は真諦であり、出世無分別智であり、amala-jñāna (清浄なる智、阿摩羅識) を意味する智であるから出纏位の法身 (如来蔵、出纏真如) を意味していると考えられる。それ故に、それが無差別 (不二) 即ち「未曾相離」となった時を真実性阿摩羅識であると言い、そして、それは絶対的の同体の一義・一味 (境智不二) を現わすことになる。それは『入楞伽經』に説く円成実性は如来蔵心 (tathāgatagarbha-hṛdaya) に相当するものである⁽¹⁰⁾。それは『十八空論』に説かれる畢竟之心・畢竟空・真実智と言われるところの如来蔵智を意味する智であると考えられる⁽¹¹⁾。境智俱泯・境識俱遣は虚妄分別の分別・依他両性の方面から真実性阿摩羅識を説いたものである。それに対して、境智無差別は三性がいまだ曾って相離れないもので真実性阿摩羅識 (amala-jñāna) の方面から一切諸法全体を説いたものであり、境智不二の理解に立ったものであり、慧愷が『大乘唯識論序』にて説く仏性清浄之体である⁽¹²⁾。そのことは真実性の七種如如を説くうちの第三識如如の解釈によってもうかがえる。その第三識如如は次のように

説明されている。⁽¹³⁾

『顯揚論』

三唯識真如作意、謂如前說、乃至、於染淨法所依、思惟諸法唯識之性、既思惟已如實了知唯心染故衆生染、唯心淨故衆生淨。

『三無性論』

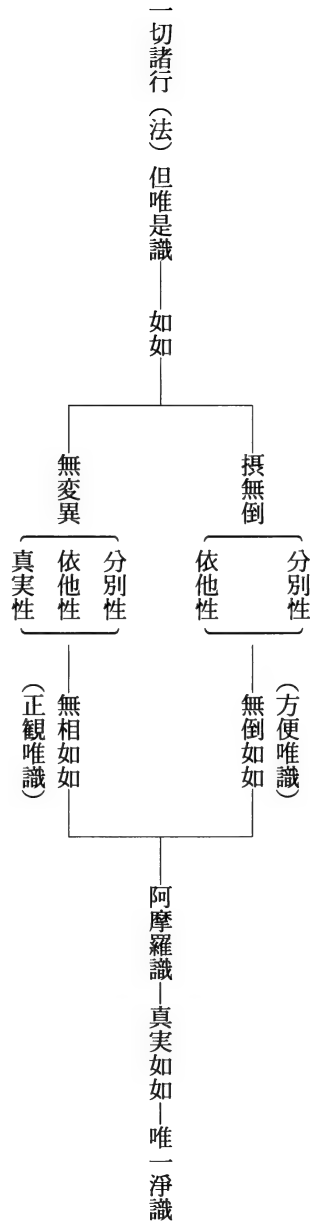
三識如如者謂一切諸行但唯是識。此識二義故稱如如。一攝無倒、二無變異。

攝無倒者謂十二入等一切諸法但唯是識、離亂識外無別余法故。一切諸法皆為識攝、此義決定故稱攝無倒、無倒故如如。

無倒如如未是無相如如也。無變異者明此亂識即是分別依他似塵識所顯。由分別性永無故、依他性亦不有、此二無所有即是阿摩羅識。唯有此識獨無變異故稱如如。前稱如如但遣十二入。小乘所弁一切諸法唯十二入、非是顛倒。今大乘義破諸入並皆是無、唯是亂識所作故。十二入則為顛倒、唯一亂識則非顛倒故稱如如、此識体猶變異、次以分別依他遣此亂識。唯阿摩羅識是無顛倒、是無變異、是真如如也。前唯識義中亦応作此識說、先以唯一亂識遣於外境、次阿摩羅識遣於亂識故、究竟唯一淨識也。

これによれば真諦訳は非常に解釈的であり長文である。そして、そこには彼独自の三性説が説かれている。即ち、一切の諸行（法）はただ唯識のみであり、それは如如である。その如如は（一）摂無倒と（二）無変異との二種から成立している。その（一）摂無倒とは小乗の弁ずるところの十二入処などの一切の諸法はただ唯識のみであるということである。それは乱識（分別性によって生じる依他性の識）を離れて別の余法（分別性）は成立しないから、一切の諸法は識（依他性）の摂となり、その意義が摂無倒である。また、それは如如（真理）であるから無倒如如（方便唯識）と言われる。しかし、この無倒如如は小乗の教義におけるもので余法（分別性）と乱識（依他性）の範囲内のものであるから究極の探究である無相如如（正観唯識）でないと説いている。それに対して、その（二）無変異とは、この乱識は分別依他両性にして似塵識の所顯であることを明らかにしている。その分別性が永無となることによって、依他性も不有となる。この二性の無所有であることが阿摩羅識である真实性であると説かれる。ただこの阿摩羅識のみが有って独り無変異なるが故に「無相」如如であると称する。前の無倒如如は但に十二入を捨遣するのみであり、小乗の弁ずる一切の諸法はただ十二入のみであるが、それは顛倒なるに非ざる（非顛倒）ものである。しかし、今大乘の教義（唯識教義）では諸十二入を破して皆無とするものであり、それはただ乱識（分別・依他両性）の所作のみなるが故である。十二入は則ち顛倒であり、唯一の乱識のみ（依他性の乱識）は顛倒に非ざる（非顛倒）故に如如と称することはできるが、その識体はなお変異のものであるから、次に分別・依他両性を以て、その乱識を捨遣する。唯だ阿摩羅識のみ無顛倒にして無変異であり、「真の如如」である。小乗の唯識義の中では、似塵識の説を作って、先に唯一の乱識（依他性）を以って外境（分別性）を捨遣し、阿摩羅識を顯現する。次にその阿摩羅識が乱識（分別・依他両性）を捨遣するが故に究竟して唯一の淨識（阿摩羅識＝真实性）のみとなると解説されている。この通りに輪のように限り無く運用される状態、即ち、空亦復空の智慧が究竟の唯一淨識とされるものであり、それは空の停滯を否定して空

用の行の限り無く続けられるべき事を意味しているように見うけられる。⁽¹⁴⁾それを図示すると次のようになる。



『顯揚論』に「唯心が染なるが故に衆生は染、唯心が淨なるが故に衆生は淨なるを了知す」と説かれているのは宇井伯寿氏によればまさしく如来蔵縁起の根本思想であり、それに相応する『三無性論』では方便唯識と正観唯識として説かれるものである。⁽¹⁵⁾それは阿摩羅識自性清淨心の実現を理想とすることを明示しているものであると説かれている。

二、三性の五事

次に、三性の各自の本質をそれぞれ五事として説く「三性之事用」について考察する。この所では『摂大乘論』等に説かれている依他性を中心とした三性説が説かれる。三性の各々に五事を説くのは『顯揚論』にもあるが、五事の名称があげられているだけで説明がなされていない。しかもその五事の配分が『三無性論』のものと異っている。以

下、順序を追って三性各自の五事を見ることとする。
初めに、分別性の五事について見てみよう。⁽¹⁶⁾

『顕揚論』

又、三自性一一各有五業、已如摂淨義品中説。
問、遍計所執自性能作幾業。

答、有五種、一能生依他起自性、二即於是中起
諸言説、三能生衆生執、四能生法執、五能摂受二
執習氣麁重。

『三無性論』

論曰。分別各有五種事用。復次、此三性応知一
性中皆有五事。分別性具五事用者一能生依他性、
二於依他性中能立名言、三能起人法兩執、四能
成立二執麁重、五能作入真實性依止事。

釋曰。初即能生義体、次能生義上名言、第三即能
生起人法二相、第四即能生煩惱、第五即能解脫。
前三明能作起惑得解方便、第四正明起惑、第
五明得解。有此次第者、必有体故立名言、由
有名言故、所以起人法兩執、由人法兩執故增長
起諸煩惱。前唯起人法兩執、此則輕微、由此後
起無量惑、由此以後久久輪轉方能依止。此分別依
他得入真實性故得解脫也。

これによって『三無性論』では『顕揚論』の(三)と(四)とを合わせて(三)として人法兩執を起すと成し、
(五)に「真實性に入る依止の事を作す」と説いているのは『顕揚論』に説かないものであり、これは分別性に関連

して眞実性を説くと言う特徴を示している。『顯揚論』はこの五事についてなにも解説していないが『三無性論』には「釈曰」とあって眞諦の解説がなされている。その解説は二段よりなっている。初め（一段）には（一）義体を生じ、（二）義の上の名字言説を生じ、（三）人法二相を生起し、（四）煩惱（＝起惑）を生じ、（五）解脱（＝得解）すると説く。しかも前の三つは起惑得解の方便を作ることを明すもので、（四）は起惑を明し、（五）は得解を明すものであると説いている。この分別性は依他性と共に全体としても方便であるはずなのに、前の三つを起惑としての煩惱と得解としての解脱のための方便と説き、更に（四）と（五）で起惑得解を説くのは方便（虚妄）としての分別性の中に眞実性を説く事を意味していると考えられるのである。次に（二段）には、（一）必ず体があるから名字言説を立て、（二）名字言説があるから人法兩執を起し、（三）人法兩執によって増長して諸煩惱を起す、この三つはただ人法兩執を起すのみだから、これは輕微である。（四）以上により無量の惑を起し、以後久々輪轉する依止となる。しかし、（五）分別・依他兩性が眞実性に得入することから解脱を得ると説いている。この（五）の説明は前兩性を遠離することによって眞実性に得入すると理解しないで、前兩性がそのままのすがたで眞実性に得入し、一体となったものが眞実性であると説いているものと考えられるから、これは三性の一義の理解に全く等しいものと考えられる。次に依他性の五事について見てみよう。また、眞諦の解釈は長文であるが合わせて引用する。⁽¹⁷⁾

『顯揚論』

問。依他起自性能作幾業。

答。有_二五種。一能生_二諸雜染_一、二能爲_二遍計所執_一自性_一及_二成実自性_一所依、三能爲_二衆生執_一所依、四能爲_二法執_一所依、五能爲_二執習氣麁重_一所依。

『三無性論』

論曰。依他性五事者、一生成_二煩惱_一體、二能爲_二分別眞実兩性_一依止、三能起_二人法兩執_一名言依止、四能爲_二人法兩執麁重_一依止、五能爲_二入_二眞実性_一依止。

釈曰。一生成_二煩惱_一體者謂依他性有_レ體、異_二於分

これも分別性と同様に『三無性論』は『顯揚論』の(三)と(四)とを合せて(三)として、(五)に新しく「真実性に入る依止となる」との説を加えている。また、『三無性論』には釈曰として真諦の解釈がなされている。それによれば、(一)依他性が煩惱の体となるとは依他性には体があつて、分別性に体がないという相異があるから依他性は煩惱の体である。(二)依他性が分別・真実両性の依止となるとは依他性が執着して人法両我となるから依他性は分別性の依止と作る。故に、もし依他性が分別性によって起ることを知れば分別性には性相がないのであるから、それによって起る依他性も不生となる。依他性が不生となるとは分別性の相とそれによって起る依他性の性相がない

別性無_レ体故、能爲_二煩惱体_一也。二能爲_二分別真実_二性依止_一者謂依他性執爲_二人法我_一者即爲_二分別性_一、作_二依止_一、若知_下依他性由_二分別_一起、分別既無_二性相_一故、依他性不生、不生故即爲_二真実性依止_一也。三能起_二人法兩執_一名言依止者謂名言必有所依依他性_一起故、言_下能起_二人法兩執_一名言依止_一也。四能爲_二人法兩執_一能重依止者謂能生_二上心_一能重_二人法兩執_一也。五能爲_下入_二真実性_一依止者謂依他性不生、即知_二分別無相_一、爲_下入_二真実性_一方便_上也。亦得_{言下}前解_二分別性無相_一即達依他無生、爲_中入_二真実性_一依止_上也。夫入_二真実性_一、初在_二聞思慧中_一必須_二具解_一分別性無相依他性無生、然後見_二真実性_一。

ということであるから依他性は真實性の依止となる。(三) 依他性が人法兩執を起す名字言説の依止であるとは分別性の名字と言説は必ず所依の依他性があつて起るから依他性は人法兩執を起す依止である。(四) 依他性が人法兩執の麤重の依止となるとは上心麤重を生ずる人法兩執である。(五) 依他性が真實性に入る依止となることについて二種の依他性の働きの説かれる。初めに、依他性が不生ならば分別性は無相であると知り、真實性に入る方便となる。また、分別性は無相であると理解すれば依他性の無生に達することになり、真實性に入る依止となると順逆に分別・依他兩性の無所有であることを説いている。次には、真實性に入るとは初めに聞思慧の中に在って、必ず分別性は無相であり、依他性は無生であると理解した後に真實性を見ると説いている。この依他性の五事の説明は從來説かれていたことを明らかにしている。

真實性の五事は分別性の五事と依他性の五事を対治することである。まず真實性の五事について見てみよう。⁽¹⁸⁾

『顯揚論』

問。円成実自性能作幾業。答。有五种。謂能爲二種五業。対治生起所縁性之故。

『三無性論』

論曰。約前分別依他有五事。合成二十種。

所以然者能爲三性五事対治依止縁縁、三乘聖道是能対治能除前二性五事之故。

『顯揚論』によれば円成実自性とは二種(性)の五業のために生起所縁性を対治するものであると説いている。しかし、その説明がなされていない。これに對して『三無性論』は二性五事の対治の依止縁縁となると説いており、更に三乗の聖道は能対治で前二性の五事を除くものであると説いている。依止縁縁について真諦は注釈して「依止処縁縁とは無分別の境の智の中に於て智を説いて依止と爲し、境を説いて縁縁となす、即ち是れ仏菩薩の転依の義なるが

故に依止縁縁と名づくるなり⁽¹⁹⁾と説いている。これによって「三乗の聖道」の三乗は仏菩薩を指すことも明らかである。これにより真実性には仏と菩薩が所属することを明すものと受取られる。

次に真実性がいかに前両性の各五事を対治するかについて見ることにしよう。初めに分別性の五事の対治について次のように説かれている⁽²⁰⁾。

能除^二前分別性五事^一者一由^レ觀^レ分別性無相^二故、依他性不生^二故、名言則無^レ依。三由^二名不起^一故、人法兩執則不^レ得^レ生。四由^二兩執不生^一相類及麁重^二惑則不起^一。五由^二惑不起^一故、即是見^レ真、不^レ勞^二更修方便^一入^二真実性^一也。由^レ得^二聖道^一故、分別性五事永不^二復起^一也。

この分別性の五事の排除によれば、(一) 分別性の無相であることを観ることによって、それによって生ずる依他性は不生となり、真実性を観る。(二) 依他性が不生であるとは名字言説が有であると虚妄分別する所依の分別性がないことであり、それは真実性である。(三) 名字言説による虚妄分別(分別性)が不起であることによって、それを所依とする人法兩執が生じなくなる。(四) 人法兩執の不生によって相類惑と麁重惑の二惑は起らなくなる。(五) この二惑が不起となることによって人法兩執も不生となるから、真実を見ることが可能となる。真実を見ることによってただちに真実性に悟入するのである。この真実性に悟入するのは仏菩薩の聖道者であり、彼等は分別性を再び起さない聖者であるという。この五事は先の分別性の五事を説いた中の第二段の説明に類似しているようである。

次に依他性の五事の排除について次のように解釈している⁽²¹⁾。

除^二依他五事^一者、一由^二聖道^一故依他煩惱体除滅。二由^二体滅^一故不作^二分別及真実兩性依止^一。三由^二体無^一故不^二能爲^二人法兩執名言依止^一。四由^二体無^一故不^二能爲^二兩執麁重上心依止^一。五已見^二真如^一故不^二勞^二更覓^一入^二分別性依止^一也。

この解釈により、依他性の中心的意味は煩惱の体の有無によることが明確にされている。そして、(一) 聖道にっ

て依他性の煩惱体が除滅されることが真実性である。その(二)依他性の煩惱体が滅することにより、分別真実両性の依止でなくなり、真実性となる。(三)その煩惱体が無となることにより人法両執の名字言説の依止でなくなるから、真実性である。(四)同じく、その煩惱体が無となることから人法両執の麁重上心の依止とならないから、真実性である。これまで(一)から(四)までは分別依他両性の絶対の無によって人法両執の依止の絶対無を説いたものであるが(五)において依他性を除滅し、その煩惱体を無と観じた者は真如を見るが故に、更に覓むることを勞せずして、自然法爾としてそれはまた分別性の依止に入ることであると説いている。これは依他性を遠離した絶体無の真実性(無分別智)は現実的假法を離れたものでなく、假法としての分別性と隔絶したものではないことを明らかにしている。現実の仮設としての存在であり、それは同時に存在することの真理としての真実有である分別性を「如実に見る」(yathabhūtārtha-darsana)⁽²²⁾ことを説いたものである。「如実に見る」とは相対的存在を超越した絶体の真理の存在(境)を見ることであって、それは虚妄分別に係って在る縁起觀を超越・否定(遠離)して真実の智見によって縁起の真如を見ることである。それは真実性も分別依他両性もない絶対の無によって如実在る(yathabhūta)ことであり、(五)に説かれるように依他性の煩惱体を遠離した真実性(悟りの世界、無分別智)から分別性(迷いの世界)に入ることである。この作用は後得智といわれる。それによってこそ仏菩薩による一切衆生救済(利他行)が可能なのであると考えられる。

三、三無性

『三無性論』には、三性の不二不異説は明確に説かれていないので、次に三無性論について考察しよう。三無性説はすでに述べたように三性説と表裏の関係にある。次に三無性説についての説明を見ることにする。⁽²³⁾

『顕揚論』

論曰。如是三種自性_レ当_レ知由三無自性。故說三無性。一相無性、謂遍計所執自性。由此自性体相無故。二生無性、謂依他起自性。由此自性緣力所生非自然生_レ故。三勝義無性、謂円成実自性。由此自性体是勝義、又是諸法無性_レ故。

『三無性論』

次約此三性_レ說三無性、由三無性_レ知是一無性理。約分別性_レ者由相無性_レ說名無性。何以故。如所顯現_レ是相実無、是故分別性_レ以無相_レ爲性。

約依他性_レ者由生無性_レ說名無性。何以故。此生由緣力_レ成不由自成、緣力即是分別性、分別性体既無、以無緣力_レ故生不_レ得_レ立、是故依他性_レ以無生_レ爲性。

約真実性_レ者由真実無性_レ故說無性。何以故。此理是真実故、一切諸法由此理_レ故同一無性、是故真実性_レ以無性_レ爲性。

『顕揚論』において三性と三無性との關係を「三無性は三自性を離れず」と説き、『三無性論』においても「三性に約して三無性を説く」と説いて三性と三無性との關係は不離のものであって、三性によって三無性が説かれることを明らかにしている。『三無性論』は更に三無性は全体として本来的に一無性であることが説かれる。それは「一切諸法由此理_レ故同一無性」と説かれて、本来的には同一の無性であることを明言している。

この『顕揚論』『三無性論』『唯識三十頌』等は三性に約して三無性を説いている。いま真諦はその三無性は同一の無性であることを明らかにしている。三無性に対するこの両論の翻訳はほとんど同じであって、第一を相無性、第二を生無性、第三を真実無性（勝義無性）と説いている。その説明は『顕揚論』は簡単であり、『三無性論』は詳しい

ものとなっている。第一の相無性とは分別性（遍計所執自性）による無性である。それは分別性によって顕現される相はそれ自体の相として無であるから無性である。第二の生無性とは依他性（依他起自性）による生無性である。依他性による自性とは縁の力によって生ぜられる（縁力所生）もので自然に生ずるに非ざるものである。その縁の力の依止たる分別性が無性であるから縁の力がなくなつて生ずることはできなくなるから生無性であると説いている。

『顕揚論』に「非自然生」とあるのは『唯識三十頌』の第二無性の「無自然性」(na svayambhava)を想起させる。²⁴ 第三の真実無性とは真実性（円成実自性）に約して真実無性（勝義無性）により、無性である。真実性はその自性の自体が真実であるから、「一切の諸法は同一の無性である」と説いている。この三無性の説明は真諦訳は例によって詳しく訳出して、そこで三無性の同一無性を説いている。しかし、真諦は次にあらためて「釈曰」として自己の解釈を明らかにしているので、次に少し長文になるが真諦自身の注釈する所を聞こう。²⁵

釋曰。約「真実性」由「真実無性」故説「無性」者、此真実性更無「別法」、還即前兩性之無、是真実性。真実は無相無生故。一切有爲法不出「此分別依他兩性」、此二性既真実無相無生、由「此理」故「一切諸法同一無性」。此一無性真実は無、真実は有。真実無此分別依他二有、真実有此分別依他二無、故不可説「有」、亦不可説「無」、不可説「有」如「五塵」、不可説「無如」兔角。即是非有性非無性、故名「無性性」。亦以「無性爲」性名「無性性」、即是非安立諦。若是三性並是安立、前兩性是安立世諦、体実は無安立爲「有故」。真実性即是安立真諦、對「遣二有安立二無名爲」真諦。還尋「此性」離「有離」無故非安立。三無性皆非安立也。

この真諦の解釈は真実性に依る真実無性 (paramārtha-niṣvabhāvatā) を中心に三無性を説明したものである。そして、三無性を真実無性を中心に説く所に特徴が見られる。彼は真実無性を三方面にわたって明らかにしている。第一には真実性によって真実無性である無性が説かれる。真実性とは分別・依他兩性の無である。その真実無性とは分別・依他兩性の無相・無生によって成立する。一切の有爲法は分別・依他兩性を出ないから、この兩性が無になれ

ば眞実無相無生となって無爲法の眞実無性となる。故に、一切の諸法は同一の無性であると説かれる。第二には三性・三無性を有と無との関係において詳説している。この一無性は眞実無であり、眞実有である。眞実性の無とは分別・依他両性の有の時であり、眞実性の有とは分別・依他両性の無の時である。しかるに、眞実性の無性は有とも無とも説かれないものである。その「有る」(存在)とは五塵(五境)のように有るのであり、「無い」(非存在)とは兔角のように無いのであるから、それは非有性であり、非無性であるという。この非有性・非無性が眞実性の無性性であるという。また、これは「無性を性と爲す」(niḥsvabhāva-tā)から無性性(niḥsvabhāvata)であり、非安立諦であると説かれる。これは『転識論』における第三無性性と同義である。また、『三無性論』は分別・依他両性の中においてただ無性のみを説くことを得るが、眞実性の中に於いては眞実と無性とを説くことが得られるとして、その相異を明らかにしている。⁽²⁶⁾第三にはこの眞実性の無性性を安立諦と非安立諦で説明する。もし、三性が安立ならば分別依他の両性は安立世諦である。それは三性の体は無であることを安立して有とするからである。それに対して、眞実性は安立真諦である。その眞実無は分別依他の二有を対遣し、眞実有は分別依他の二無を安立することを真諦とする。この故に、眞実性は分別依他の非有性と非無性の有無を離れたものであり、非安立諦であると説かれる。その三無性は皆な非安立諦であると説かれている。

注

(1) この場合も『三無性論』『顕揚聖教論』はテキストとして『印哲研』六(二〇七—二九〇頁)を用いた。

『三無性論』は題名から三無性説だけを説くように考えられがちであるが宇井伯寿氏の目次からも理解できるように三性説を中心に説いたものであるから、三性三無性論とあって然るべきでなかろうか。

『三無性論』大正蔵三一、八六七—八七八頁。

『顕揚聖教論』大正蔵三一、四八〇—五八三頁。

『世親唯識の研究』上、一四〇—一四二頁参照。

- (2) 『三無性論』『顯揚論』(印哲研)六、(A)二〇九頁、(B)二三三頁、(C)二五五—二五七頁。
- (3) 長尾雅人「唯識義の基盤としての三性説」(『鈴木學術財団研究年報』4号、一九六七年)六頁。
- (4) 拙論「撰大乘論と九識説について」(『印仏研』二十卷二号、昭和四七年)三〇二頁。
- (5) 『転識論』(印哲研)六、四二二頁。
- (6) このことは『三無性論』から『転識論』へ至るにおよんで彼独立の説がすでにまとめられていたことを示唆している。
- (7) (5) 同、四二六頁。
- (8) (5) 同、四二七頁。
- (9) 第三章第四節参照。
- (10) 第二章第一節第一項一参照。
- (11) 『十八空論』(印哲研)六、一三七—一三八頁。
- (12) 慧愷『大乘唯識論序』、大正蔵三一、七〇頁b。
- (13) 『三無性論』『顯揚論』(印哲研)六、二四四頁。
- (14) 山口益『般若思想史』(昭和三十一年月日)、七五頁。
- (15) (13) 同、三三二頁。
- (16) (13) 同、二五七頁。
- (17) 『顯揚論』において三性の五事説は「撰淨義品」(大正蔵三一、五〇八頁b)に説かれている。
- (18) (13) 同、二五七—二六〇頁。
- (19) (13) 同、二六〇—二六一頁。
- (20) (13) 同、二六一頁。
- (21) (13) 同、二六〇頁。
- (22) S. Lévi "Vijñaptimatrāsiddhi" p. 43 & 14.

- (26) (25) (24) (23)
(13) (13) 第三章第四節参照。
同、二五四頁。 同、二二〇頁。

第六節 『顯識論』における三性説

一、三性と性の五義

この『顯識論』は小論である。これは第一部は基本文、第二部は總注、第三部は詳細な注釈の三部より成立している。⁽¹⁾この論には三性説だけが説かれて、三性の不一不異説は説かれない、また三無性説はわずかに説かれるにすぎないのである。しかし、この論には如来藏説による性の五義が説かれている。それ故に、三性と性の五義説について考察しよう。

三性説について次のように説かれる。⁽²⁾

一切諸法有三種性、一分別性、二依他性、三真實性。分別性者名言所顯諸法。依他性者一切諸法因果道理所顯。真實性者一切諸法如如性。分別者無相爲「其性」、依他者無生是其性。

このように一切の諸法は三性であると説いて三性を説明する。その説明は非常に簡単であるが、その意味は十分に明らかにしている。その分別性とは名字言説によって顯わされた諸法である。依他性とは一切の諸法の因により果による道理によって顯わされたもので縁起性のものである。真實性とは一切の諸法の如如性のものであると説かれている。この真實性の説明は『轉識論』『三無性論』等の説明に類似しているが簡単な説明のために十分ではないものとなっている。この「分別者無相爲「其性」、依他者無生是其性」と説くのは三無性を説く説明のようである。この無相とは分別性による無性である相無性を意味し、無生とは依他性による無性である生無性を意味しているようである。しかし、真實性による無性である真實無性性に関して説かれていないことから、この三無性説は十分に意をつくして

いないものとなっている。この三種の性であり、無相・無生の性である性 (svabhāva) について「所言性者自有二五義」と説いて「性の五義」を明らかにしている。この性の五義は本来的に『仏性論』『宝性論』等の如来蔵思想系の緒論書に説かれる説である。いま、次に『顕識論』と『仏性論』との性の五義について対照して見てみよう。⁽³⁾

『顕識論』

所言性者自有二五義。

一者自性種類義、一切瓶衣等不離二四大種類義、同是四大性、是自性義。

二者因性義、一切四念処聖法所縁道理、縁此道理二能生三聖法、亦是因義。

三者生義、若物無性、則性不可見、生義可見故、性訓生、五分法身是生性義。如來正説衆生信樂生三種信、一信有真実道理、二信得五分法身功德、三自利利他徳。備修五分身、五分身生、則顯至得性故、故五分法身生、以此爲性義。

『仏性論』

謂如來蔵有三五種何等爲五。

一如來蔵。自性是其蔵義。一切諸法不出如來自性。無我爲相故。古説一切諸法爲如來蔵。

二者正法蔵。因是其蔵義。以一切聖人四念処等正法。皆取此性作境。未生得生。已生得滿。是故説名。爲正法蔵。

三者法身蔵。至得是其蔵義。此一切聖人信樂正性。信樂願聞。由此信樂心故。令諸聖人得於四徳。及過恒沙数等一切如來功德。故説此性名法身蔵。

四不壞義、此性在_レ凡夫不_レ染、在_レ聖不_レ淨、故名_二壞_一。

五秘密藏義、親近則行淨、乖違則遠離、此法難_レ得幽隱故名_二秘密_一、即名_レ藏義。

この対照によって『顕識論』の性 (svabhāva) の五義は『仏性論』では如来藏 (tathāgata-garha) の五義となっている。その性の五義と如来藏の五義について見ると五義の名称は異なるけれども内容は同じであることが知られる。すなわち、(一) 自性種類義では一切諸法は自性義であると説くのに対して、(一) 如来藏義であると説き、それは自性義 (如来自性義) であると説いている。(二) 因性義では一切の四念処は聖法の所縁の道理であって聖法の生ずる縁であるから因性義であると説くのに対して、(二) 正法藏義であると説き、それは因性義であると説いており、その内容は同じである。(三) 生義 (生性義) では五分法身であると説き、衆生の信樂として三種の信が説かれ

四者出世藏。真実是其藏義。世有三失。一者対治。可_二滅盡_一故名爲_レ世。此法則無_二対治_一故名_二出世_一。二不静住故名_二爲世_一。由_二虚妄、心果報_一。念念滅不_レ住故。此法不_レ爾故名_二出世_一。三由_レ有_二倒見_一故。心在世間。則恒倒見。如_二人在三界_一。心中決不_レ得_レ見_二苦法思等_一。以_二其虚妄_一故名_二爲世_一。此法能出世間故名_二真実_一爲_二出世藏_一。

五者自性清淨藏。以_二秘密_一是其藏義。若一切法隨_二順此性_一、則名爲内。是正非邪。則爲清淨。若諸法違逆此理。則名_二爲外_一。是邪非_レ正。名爲_二染濁_一。故言_二自性清淨藏_一。

る。更に、五分法身が生ずれば至得性を顕わすと説いているのに対して、(三) 法身蔵義であると説き、これは至得義である。一切の聖人は信樂正性であり、信樂心によって聖人は四徳を得ると説いている。(四) 不壞義とは凡夫にあつても不染であり、聖人にあつても不淨であると説くのに對して、(四) 出世蔵義であると説き、眞實義を説くものである。そして、三失を説いている。(五) 秘密蔵義では親近する時は行淨であり、乖違する時は遠離する。このように、法は得難く幽隱であるから秘密義であると説くのに對して、(五) 自性清淨義であると説き、秘密蔵義を説くものである。一切の諸法は清淨であると説いている。このように對照して見ると同一物の説明であることが理解できる。このことは眞諦は三性の性 (svabhāva) と如来蔵 (tathāgata-garbha) を同一に理解していたことを明示しているものである。このような理解は彼以外に見い出せないように考えられる。これは非常に特異な説の思うものである。更に『仏性論』には『勝鬘經』に説かれる如来蔵の五義として次のように引用されている⁽⁴⁾。

故勝鬘經言。世尊仏性者、是如来蔵。是正法蔵。是法身蔵。是出世蔵。是自性清淨蔵。由説此五蔵義故。

しかし、現存の二種の『勝鬘經』はこれらと異っている⁽⁵⁾。『宝性論』に周知の通りアビダルマ經の偈頌として知られる次の無始時來の偈頌が引用されている⁽⁶⁾。

anādikāliko dhātuh sarvā-dharma-samāśrayah | tasmin sati gatih sarvā nirvāṇadhigamo' pi ca ||

界は無始時來のものであり、一切法の等しく所依となるものである。

それが有る時に、一切の趣があり、或は涅槃の証得もある。

この偈頌の界 (dhātu, 性) について、次の通り解釈している。

dhātur iti | yad āha | yo' yam bhagavāns tathāgata-garbho lokōttara-garbhah |
prakṛti-parisuddha-garbha iti |

界とは次のように説かれる。これは如来蔵であり、出世間蔵であり、自性極清淨蔵であると説いている。

このようにサンスクリット本では三義に説かれているが、漢訳『宝性論』では⁽⁷⁾

所_レ言性者如_レ聖者勝鬘經言_中世尊。如來說_二如来藏_一者是法界藏。出世間法身藏。自性清淨法身藏。自性清淨如来藏_上故。

と訳されていて性 (dhatu) の五義が明らかにされている。この他にもこの偈頌は『摂大乘論』『唯識三十頌安慧釈』等に引用されている。⁽⁸⁾ その場合、dhatu は阿頼耶識の所依として説かれている。この故に、dhatu は如来藏説では如来藏としての所依、唯識説では阿頼耶識としての所依として説かれている。いま、この『顯識論』では三性の性 (svabhāva) を如来藏説による性 (dhatu, 界) の五義によって説明するという特異性を示している。このことは真諦は唯識説の中に如来藏説を摂取しようと試みたことを意味しているように考えられる。

次にこの論は三性を空の義によって説明するのでこれについて考察する。⁽⁹⁾

分別性は無有空、分別無_二法可_レ得故。依他性是不如空。如_レ是破_二所執_一。真实性是自性空、無_二入法_一我_二是自性空_一也。

これは三性を空義によって説明したものであるが、我々はこの解釈と同じものを『中辺分別論』に見い出すことができる。すなわち、『中辺分別論』真表品第三の第七頌の世親釈に次のように説かれている。⁽¹⁰⁾

abhāvaś cāpy atad-bhāvaḥ

prakriḥ śūnyatā matā | (III, 7a-b)

parikalpita-lakṣaṇam na kenacit prakāreṇāstīty abhāva evāśya śūnyatā | paratantra-lakṣaṇam tathā nāsti yathā parikalpyate na tu sarvathā nāstīti tasyā tad-bhāvaḥ śūnyatā | pariniṣpanna-lakṣaṇam śūnyatā-svabhāvam evēti prakṛti evāśya śūnyatā |

また空性は無性であり、不如性であり、本性（として無性）であると考えられる。(III, 7a-b)

分別相はいかなる量（方法）においても存在しないと言う、その無性が空性である。依他相は分別される通りには存在しないが、しかし、一切が存在しないのではないと言う、その不如性が空性である。眞実相は空性それ自体であると言う、実にその本性（として無性）が空性である。

『弁中辺論』（玄奘訳）

空亦有三種、謂無異自性。

空有三者、一無性空、謂徧計所執。此無理趣可說爲有由。此非有說爲空故。二異性空、謂、依他起。如妄所執不如是有非一切種性全無故。三自性空、謂、円成実。二空所顯爲自性故。

これによって『顕識論』の三性説の解釈は『中辺分別論』の偈頌とその世親釈からの引用であることが明らかとなる。サンスクリット本によれば、空性 (sūnyatā) が三種に説かれるのであるが、この『顕識論』『中辺分別論』『弁中辺論』の漢訳においては空 (sūnya) と訳されて、そこには性 (—性) の意味が明確に訳出されていないと言う欠点を持っている。いま、サンスクリットと漢訳を対照すると次のようになる。

『顕識論』

『中辺分別論』

無有空（分別性） 無空
不如空（依他性） 不如空
自性空（眞実性） 性空

『中辺分別論』（眞諦訳）

無空不如空、性空合三種。

分別性「相」者無別道理令有、無有物是其空。依他性相者無如所分別、不一向無此法、不如有是空。眞実性相者空自性、是故説名自性空。

『弁中辺論』

無性空 abhāva (—sūnyatā)
異性空 atad-bhāva (—)
自性空 prakṛti (—)

次に『顯識論』の三性説を見ることにしよう。それによれば分別性 (parikalpita-lakṣaṇa) は無有空 (abhāva-sūnyatā) の意味である。なぜならば虚妄なる分別によって正法 (真実の存在) を得ることができないからである。すなわち、名称や言説によって顯わされる法 (存在) は真実なる法でないから分別性は無有 (abhāva) なる空性 (sūnyatā) である。依他性 (paratantra-lakṣaṇa) は不如空 (ataḍ-bhāva-sūnyatā) の意味である。これは仮に名称や言説によって顯わされる法を所依として生起する妄所執 (parikalpyate) を破するものであるから依他性は不如有 (ataḍ-bhāva) なる空性である。この性では所執が破されると説くが、能執に関しては説かれていない。真实性 (pariṣpanna-lakṣaṇa) は自性空 (prakṛti-sūnyatā) の意味である。これはまたサンスクリット本には sūnyatā-sva bhāva (空性の自性) と説かれていた。『顯識論』はそれを解釈して、人法二我の無いことであると説いている。この人法二無我は真諦が加えたもので他の論には説かれていない。安慧は『唯識三十頌』を注釈するに当って、唯識説は人法に執着する人たち (dharma-pudgala-abhinivṛtā) に人法の二無我を開示して、如実の唯心 (yathābhūta-cittamātra) を知らしめるものであると説いているが、この論における人法二無我も全く同義のものである。⁽¹¹⁾

更に、この論は三性説を空華の譬喩によって明らかにして、次のように説いている。⁽¹²⁾

復次分別性如「空華」是極無、依他性異「空華」、似「幻化」非「空有無」。觀「依他性不有不無」故、能得「道成」聖、空無是斷觀、空無不能得「道成」聖。

これによって分別性は空華のようにまったく存在しないものを虚妄分別によってあたかも存在するかのように見做されたもので、本来は空華のように極無である。依他性は空華のようにものと異って幻化に似るもので「空の有と無とに非ず」と説いている。また、依他性は不有不無なるを觀ずると説いている。これは依他性の二分の性質を明らかにするものである。依他性の不有とは分別性との関係によって説かれ、依他性の不無とは真実性との関係によって説かれたものである。すなわち、分別性の仮有によって実有であると觀察する依他性はまちがいである。なぜなら、分

別性は名称と言説によって顕わされたものであるから無相である。この故に、依他性は能く得道し成聖することが出来るのであると説いている。それ故に依他性が単に空無だけであれば依他性の不有不無を観することが出来ず断観となり、また、空無だけであれば得道し成聖することも出来なくなると説いている。一般には分別性を空華、依他性を幻、真実性を虚空の如しと譬喩を説くが、この『顕識論』はなぜか真実性に関して全く説いていないのである。

二、おわりに

以上、『顕識論』の三性説は非常に簡単に説かれている。しかし、三性の説明に『中辺分別論』を引用して空性の義によって三性を解釈するという特徴を示している。これは三性説と般若空の説との関係を示すものである。更に、この『顕識論』における重要なことは三性の性について性(svabhāva)の五義が説かれることである。しかも、その性の五義は『勝鬘經』『仏性論』『宝性論』等における如来蔵仏性の五義と相応することである。『宝性論』を形成する如来蔵の十義の第一は自体(svabhāva-artha)の解釈であることを考える時、性(svabhāva)の重要性が理解される。『顕識論』における性の五義はあくまでも三性(trisvabhāva)としての性(svabhāva)の意味である。しかし、『宝性論』等の性(dhatu, 界)の五義は如来蔵としての五義である。しかも『顕識論』の性の五義説は『宝性論』等の五義説と同義であるから、真諦は三性の性を如来蔵を意味する性(dhatu)の五義として見做していたことを明らかにしている。これは真諦の唯識説の形成に如来蔵思想が深くかかわっていることを証明するものである。

注

(1) 「顕識論の解釈」『印哲研』六、三七九頁。

(2) 「顕識論」『印哲研』六、三七四頁。

なお、『顕識論』はテキストとして『印哲研』六(三六一―三七八頁)を用いた。

大正蔵三一、八七八―八八二b。

(3) 『顕識論』(『印哲研』六)、三七四頁。

『仏性論』巻第二、大正蔵三一、七九六b。

高崎直道「真諦訳撰大乘論世親釈における如来蔵説」(『結城教授頌寿記念仏教思想史論集』、二五六―二六〇頁)。

(4) 『仏性論』巻第二、大正蔵三一、七九六b。

(5) 『勝鬘夫人会』第四八(『大宝積經』巻第一百二十九)、唐菩提流志訳、大正蔵十一、六七七c。

世尊。如来蔵者は法界蔵。是法身蔵。出世間蔵。性清淨蔵。此本性淨。

『勝鬘師子吼一乘大方便方広経』、宋求那跋陀羅訳、大正蔵十二、二二二b。

世尊。如来蔵者。是法界蔵。法身蔵。出世間上上蔵。自性清淨蔵。此性清淨。

(6) 中村瑞隆『梵漢对照宝性論』(山喜房佛書林、昭和四六年)一四二頁。

(7) (6)同 一四二頁。

(8) 『撰大乘論釈』巻第一、大正蔵三一、一五六c。

S.Lévi, "Viññaptimātratāsiddhi" p.37。

(9) 『顕識論』(『印哲研』六) 三三五頁。

(10) G.Nagao, "Madhyānta-vibhāga-bhāṣya" p.39。

山口益編『漢蔵対照 弁中辺論』(鈴木學術財団 昭和四一年) 四六―四八頁

(11) S.Lévi, "Viññaptimātratāsiddhi" p.15。

(12) 『顕識論』(『印哲研』六) 三三五頁。

第七節 『仏性論』における三性説

一、三無性について

この『仏性論』は『宝性論』と共に如来蔵思想を理解する上に重要な論書であることは周知のことである。この論書は「天親菩薩造、陳天竺三蔵真諦訳」となっているが、『宝性論』の異訳であることはすでに明らかにされている。この論書は(一)縁起分、(二)破執分、(三)顯体分、(四)弁相分から成立している。その中の(三)顯体分は(1)三因品、(2)三性品、(3)如来蔵品からなっており、その三性品において三性三無性説が説かれている。だが、この顯体分はサンスクリット本および漢訳の『宝性論』と対照することができないもので『仏性論』だけに解説されるものがある。⁽¹⁾

この『仏性論』では三性三無性説について三性品において説くのみである。その三性品に、次のように説かれる。⁽²⁾
 三性所摂者、所謂三無性、及三自性。三無性者、一無相性、二無生性、三無真性。此三性摂如来性盡。
 何以故。以此三性通爲_レ体故。

これによれば三性の所摂とは三無性と三自性である。換言すれば三無性と三自性との二性はそれぞれ独立してあるのではなく、共に三性の中に摂められてあるものである。それ故に三性において三無性が説かれるものであって、三無性によって三性が説かれるものではないのである。⁽³⁾そのことは三無性説は簡単に説明され、三自性説の説明が十種義によって解説されていることから容易に理解できる。それは三性に如来性を説くことから理解できる。三無性とは第一無相性、第二無生性、第三無真性である。三性について如来性(仏性)を摂すると説いている。このよう

に三性が如来性であると説く如来性は如来蔵のことである。三性は如来性であると説くのは『顕識論』において、三性の性を如来蔵の五義によって解釈したのと相応する。それ故に、『顕識論』は唯識説の中に如来蔵説を採用したものであり、この『仏性論』は如来蔵説の中に唯識説を摂取したものであると言えよう。

『仏性論』の順序にならって、初めに三無性説についてのべ、次に三自性説について説くものとする。その三無性について次のように説かれている。⁽⁴⁾

無相性者、一切諸法但名言所顯。自性無相_二貌_一故。名_二無相性_一。

無生性者、一切諸法由_二因縁_一生故。不_二由_レ自能生_一。自他並不_二成就_一故。名_二無生性_一。

無眞性者、一切諸法離_二眞相_一故。無_二更別有_レ実性可_レ得故。名_二無眞実性_一。

この三無性の説明は『転識論』『三無性論』との関連によって理解した方がよく理解できるので、それによって理解しよう。無相性について『転識論』では分別性を「此但唯有_レ名、名所_レ顯体実無」と説き、その無性を「分別性名_二無相性_一、無_二体相_一故」と説くのに似ている。無生性について「自他並不_二成就_一故、名_二無生性_一」に留意すると、『転識論』では依他性を「此所顯体実無、此分別者因_レ他故起、立名_二依他性_一」⁽⁵⁾と説いて、依他性が「他に因(依)るが故に起る」と説いて、玄奘訳の依他起と同じ訳を示している。さらに、『三無性論』に、その無性を「此生由_レ縁力成不_二由_レ自成_一、縁力即是分別性、分別性体既無、以_レ無_レ縁力故生不_レ得立、是故依他性以_二無生_一爲_レ性」と説いて、⁽⁶⁾依他性は「自に由りて成ぜざる」ことを明らかにしている。

このように第一無相性と第二無生性の解釈には明らかに『転識論』『三無性論』と関係しているようである。この無眞性についてもやはり『三無性論』の解釈による方が理解しやすいようである。即ち、次のように解釈している。⁽⁷⁾

釋曰。約_二眞実性_一由_二眞実性_一故説_二無性_一者、此眞実性更無_レ別法、環即前兩性之照、是眞実性。眞実は無相無生故。一切有爲法不_レ出_二此分別依他兩性_一、此二性既眞実無相無生、由此理_二故一切諸法同一無性_一。

これによれば『仏性論』の無真性は真実性としての真実無性性のことである。そして、無真性を「無真実の性と名く」とある真実とは『三無性論』の「真実とは是れ無相無生の故なり」と説かれるものである。そこで離真相について見ると、真相とは真実としての無相無生の相のことであり、その無相無生が真実無性性であると理解される。故に、無真性（無性性）とは、真実としての無相無生の無（無真実性）であるということになるであろう。それが離真相である。それ故に、この無真性もまた『転識論』・『三無性論』との深い関係があることが理解できるのである。

二、三性の十種義

この論は三性を十種義によって説明する。その十種義とは（一）分別名、（二）縁成、（三）摂持、（四）体相、（五）応知、（六）因事説、（七）依境、（八）通達、（九）若無等、（十）依止である。この十種義は『瑜伽論』における三性説の解釈と相応することが、すでに「仏性論の解題」とその注において指摘されているので、いま、それに順って両論を対照すると次のようになる。⁽⁸⁾

『仏性論』巻第二

（一）一分別名者。爲隨_二名言_一故。立_二分別性_一。若無_二此名言_一。則分別性不_レ成。故知。此性但是名言所顯。実無_二体相_一。是名_二分別性_一。
依他性者。是十二因縁所顯道理。爲_二分別性_一。作_二依止_一故。故立_二依他性_一。
真実性者。一切諸法真如。聖人無分別智境。爲_二清

『瑜伽論』巻第七三

別分別…
云何遍計所執自性。謂隨_二言説_一依_二仮名言_一建_二立自性_一。
云何依他起自性。謂從_二衆縁_一所_レ生自性。
云何成実自性。謂諸法真如。聖智所行。聖智境界。

淨。二性爲了解脫。三或爲引出一切諸德。故立真實性。是名分別名。

『仏性論』卷第二

(一)緣成者。

問曰。分別性。緣何因。故。而得顯現。

答曰。由緣相名相心。故得顯現。

問曰。依他性。緣何因。故得成耶。

答曰。緣執分別性。故得顯現。

問曰。真實性。緣何因。得成。

答曰。由分別依他二性。極無所有。故得顯現。故名緣成。

『仏性論』卷第二

(三)問曰。於五法中。幾法攝第一性。答曰。五法並不可攝。何以故。爲無體一故。

問曰。第二性幾法能攝。答曰。有四法攝。問曰。

第三性幾法能攝。答曰。唯如如一法能攝。

問曰。若依他性爲聖智所攝者。云何說依他性緣。

聖智所緣。乃至能令證得清淨。能令解脫一切相縛及塵重縛。亦令引發一切功德。

『瑜伽論』卷第七

緣：

問遍計所執自性緣何。知。

答緣於相名相屬。應知。

問依他性起自性緣何。知。

答緣遍計所執自性。應知。

問圓成實自性緣何。知。

答緣遍計所執自性於依他起自性中。畢竟不實。應知。

『瑜伽論』卷第七

攝：

問三種自性相等五法。初自性。五法中幾所攝。答都

非所攝。

問第二自性幾所攝。答四所攝。

問第三自性幾所攝。答一所攝。

分別性得_レ成。答曰。依他有_二種_一。一染濁依他。二清淨依他。染濁依他、緣_二分別得_レ成_一。清淨依他、緣_二如_レ得_レ成_一故。

問若依他起自性亦正智所攝。何故前說_レ依他起自性緣_二遍計所執自性執_一。応可_レ了知_上。答彼意唯說_二依他起自性雜染分非清淨分_一。若清淨分當_レ知緣_二彼無執_一。応可_二了知_一。

『仏性論』卷第二

(四)四体相者有_二一_一。一通_二別_一。通者、由_二此三性通能成就一切諸余真諦、或_二三四七諦等法_一。故諸真諦不_レ出_二三性_一。是以_二三性_一爲_二諸真諦通体_一。二別体者、於_二三性中_一、各有_二実義_一。何者実義。一者分別性体、恒無_二所有_一。而此義於_二分別性中_一、非_レ不_レ爲_レ実。何以故。名言無倒故。二者依他性体、有而不_レ実。由_二乱識根境_一故是有。以_レ非真如故不_レ実。何故。因緣義無倒故。是以_二對_二分別性_一故名爲_レ有。對_二後真性_一故非_レ実有。是名_二有不_二真実_一。三者真実性体、有無皆真。如_レ之体、非_レ有非_レ無故。

問曰。是三性実相云何。

答曰。分別性実相者、人法增益及損減。由_レ解_二此性_一故。此執不_レ生。是分別相。人法者、是分別所作。若依_二真諦觀_一、此人法爲_二有名增益執_一。若依_二俗諦觀_一。此人法是無名_二損減執_一。若通_二達此分別性_一。則增益損減_二執不_レ生_一。是名_二分別実性相_一。

復次、依他実性相者、能執所執增益及損減。由_レ解_二此性_一故。故此執不_レ生。是名_二依他性相_一。此能執所執。若見_二真爲_レ有_一、則是增益、名爲_二常見_一。若見_二俗定無_一、則是損減、名爲_二斷見_一。若通_二此性_一、斷常_二一執並不得生_一。是名_二依他実性相_一。唯有_二似塵識_一故。則無_二能所_一。無_二能所_一故。無_二增益執_一。由_レ有_二似塵識_一故。無_二損減執_一。

復次、真実性相者、有無及增益損減執。由_レ解_二此性_一故。執不_レ得_レ生。所以者何。若執_二空爲_レ有_一。名_二增益謗_一。若

執「空爲」無、名「損滅謗」。若通達「此性」。則「執不生」。是名「真實性相」。

『仏性論』卷第二

(五)五心知等者

問曰。是三性幾心知。幾不心知。答曰。一切心知。何以故。由「知三性」。能通達「三解脫門」。能除「三障」故。知「分別性」。能通達「空解脫門」。能除「肉煩惱」。知「依他性」。通達「無願解脫門」。能除「皮煩惱」。知「真實性」。能通達「無相解脫門」。能除「心煩惱」。又初解脫障。次禪定障。後一切智障故。

問曰。三性中。幾性不可滅。幾性可滅耶。答曰。二性不可滅。一性可得滅。何以故。分別性本來是無故不可滅。真實性本來是真故不可滅。依他性雖有「不真實」。是故可滅。以是義故。說「心知等」。

『仏性論』卷第二

(六)六因事說、諸仏說法有「三種」。一「了義經」、二「不了義經」。不了義經者、由「似此三性」。是故仏說「不了義經」。如「緣」有「燈故」、知「物在暗中」。後時因「燈能

『瑜伽論』卷第七四

密意等…

復次三種解脫門亦由「三自性」而得建立。謂由遍計所執自性故。立「空解脫門」。由「依他起自性」故。立「無願解脫門」。由「円成實自性」故。立「無相解脫門」。

知…

問三種自性幾心遍知。答一切。問幾心永斷。答一。問幾心證得。答一。

『瑜伽論』卷第七四

密意等…

復次由「此三種自性」。一切不了義經諸隱密義皆心決了。謂諸如來秘密語言。及諸菩薩隨「無量教」秘密語

得_レ了現暗中之物。如来亦爾。由有_レ著三性者故。說_二不了義經_一。達_二三性_一者、自然顯了、名_二了義經_一。如經中說。若人已得_二無生法忍_一、則不_レ退墮。問曰。此言云何成立。答曰。由有_二三性_一故、則得_二成立_一。如来約_二分別性_一故、說_二本来無生忍_一。約_二依他性_一故。說_二自性無生忍_一。約_二真实性_一故。說_二惑・垢・苦本性無生忍_一。

問曰。如来約_二何性_一、說_二如此義_一、言_二一切諸法無生無滅、本来寂靜、自性涅槃_一耶。答曰。約_二無相性_一。說_二如是言_一。

問曰。如来約_二何法_一、說_二一切諸法譬如_二幻耶_一。答曰。約_二無生性_一說。問曰。如来約_二何法_一、說_二如是言_一。一切諸法譬如_二虛空_一。答曰。約_二真实性_一說。是故仏因_二三性_一說故。有_二不了義經_一。

『仏性論』卷第二

(七)七依境者、

問曰。此三性爲_二何智境_一。答曰。分別性者、唯是凡惑

言所有要義。皆由_二如是三種自性_一。應_二隨決了_一。

問如_二經中說_一。無生法忍。云何建立。

答由_二三自性_一而得_二建立_一。謂由_二遍計所執自性_一故。立_二本性無生忍_一。由_二依他起自性_一故。立_二自然無生忍_一。由_二円成実自性_一故。立_二煩惱苦垢無生忍_一。当知此忍無_レ有_二退転_一。

(卷第七三)

問世尊依_二何密意_一。說_二一切法無生無滅、本来寂靜、自性涅槃_一。答依_二相無自性性_一。說_二如是言_一。

問世尊依_二何密意_一。說_二一切法等_二於虛空_一。答亦依_二相無自性性_一說_二如是言_一。

問世尊依_二何密意_一、說_二一切法皆如_二幻等_一。答依_二生無自性性_一、勝義無自性性_一說_二如是言_一。

『瑜伽論』卷第七四

所行…

問遍計所執自性何等智所行。爲_二凡智_一耶。爲_二聖智_一

境、非聖智境。何以故。無体相故。依他性者、爲聖凡俗智境。是俗有故。真實性者、唯爲無分別聖智境。如量如理故。如量則攝一切。如理則無顛倒。是名依境。

『仏性論』卷第二

(八)八通達者、

問曰。修觀行人、若通達分別性者、爲當可說行執相中。爲不可說行執相中耶。答曰。若由世俗智分別、可說行執相中。若由出世無分別智通達者、可說不行於執相中。是故依他与分別同一無相。分別依他。真實亦如是。

問曰。修觀行人、能如真實理、入分別性。照了何性耶。答曰。了真實性。

問曰。修觀行人。如真實理。入真實性。照了何性。答曰。了依他性故。然後得真實性。是名通達。

答都非智所行。以無相故。問依他起自性何等智所行。答是二智所行。然非出世聖智所行。問円成自性何等智所行。答唯聖智所行。

『瑜伽論』卷第七四

通達与隨入：

問諸觀行者通達遍計所執自性時、當言行於相耶。當言行於無相耶。答若以世間智而通達時、當言行於相。若以出世智而通達時、當言行於無相。如遍計所執自性、依他起自性円成實自性當知亦爾。

問若觀行者如實悟入遍計所執自性時。當言隨入何等自性。答円成實自性。

問若觀行者隨入円成實自性時。當言除遣何等自性。答依他起自性。

『仏性論』卷第二

(九) 九若無等者、問曰。若分別性無、有何過失。答曰。若無分別性、則名言不立。名言不立故、則依他性不得成就。乃至淨不淨品、並皆不立。問曰。若無依他性、有何過失。答曰。若無依他性。一切煩惱不由功用。應自能滅。若爾淨亦不得成。問曰。若真实性無。有何過失。答曰。若無真实性。則一切一切種染淨境不得成故。一切者、別攝真俗盡一切種者、通攝真俗故。

『仏性論』卷第二

(十) 十依止者。

問曰。分別性依何法得成。答曰。依三法故成。何者三。一相、二名、三思惟。依此三故。分別性立。問曰。依他性依何得成。答曰。依四法成。四法者、謂相名分別聖智等。依此四法故、依他性成。問曰。真实性依何法得成。答曰。此性無住無著無有依処。境無分別。

『瑜伽論』卷第七四

若無有：

問若無遍計所執自性當有何過。答於依他起自性中。應無名言無名言執。此若無者。應不可知。雜染清淨。問若無依他起自性。當有何過。答不由功用。一切雜染皆應非有。此若無者、應無清淨而可了知。問若無圓成實自性。當有何過。答一切清淨品皆應不可知。

『瑜伽論』卷第七四

依：

問遍計所執自性當言何所依止。答當言依止三事。謂相名分別。問依他起自性當言何所依止。答當言即依遍計所執自性執、及自等流。問圓成實自性當言何所依止。答當言無所安住無所依止。

ここで対照された『瑜伽論』の三性説の箇所は『瑜伽論』卷第七三と卷七四における次の三つの嚧陀南 (uddāna) の解釈によっている。

(一)『瑜伽論』卷第七三

總拳別分別 縁差別依止

亦微細執著 如三名等・執性

| bstan dan rnam par dbye ba dan || rten dan rab dbye ba rten ba dan |

| phra la mnon par shen pa dan || min brjod ji bshin ma don par she na |

総説と分別と縁と差別と依止と、微細なる執著と名言の如き義に非ざると言う。

(二)『瑜伽論』卷第七四

摂無性知等 密意等所行

通達与隨入 差別依爲後

| bsdu dan ño bo ñid dan ni || yons su ses dan dgoñs pa dan |

| spyod yur rtogs dan rjes hjug dan || rnam pa rten ni tham yin |

摂と自性と徧知と密意と、所行と通達と隨入と差別と依止とがすべてである。

(三)『瑜伽論』卷第七四

若無有作業 微細等無体

生執等知 染苦喻分別

— med dan las dan phra sogs dan || lus med skye dan mñon shen dan |
— yons su šes dan kun ñon moñs || sdug bsñal hdra dan rten pa yin |

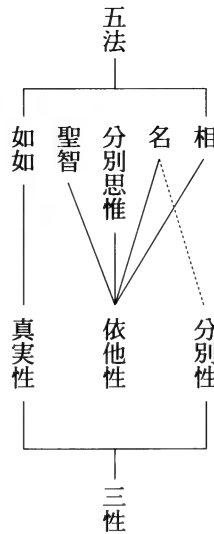
無有と作業と微細等と無体と生と執著と、遍知と一切の煩惱・苦の如きと依止とである。

この嚧挖南のどの解釈と対照できるかはすでに明らかにした通りである。次にこの十種義について順次に考察することしよう。

第一分別名は『瑜伽論』巻第七三の嚧挖南の「別分別」(rnam par dbye ba, vibhakti, 分別)の解釈と対照できる。この所は「三性の定義」を明らかにする。その分別性の説明は両論共に同じく、名言の所顕であって、無体相であると説いている。依他性は『瑜伽論』では衆縁に従って生ずる所の自性であると説くのに対して、『仏性論』では十二因縁の所顕の道理によるもので、それは分別性の依止と作るものであると説いて、『瑜伽論』の衆縁に対して、具体的に十二因縁の所顕であると明確にしている。真实性は『瑜伽論』『仏性論』共に諸法の真如であると説く、その説明において『瑜伽論』の聖智所行、聖智境界、聖智所縁が『仏性論』では「聖人の無分別智の境なり」として説かれ、『瑜伽論』相縛及び龜重縛を『仏性論』は二性(分別・依他両性)としているほかは同じである。

第二縁成は『瑜伽論』巻第七三の嚧挖南の「縁」(rten, pratisñha pratisāraṇa, 依処、所依)の解釈と対照できる。この所は「三性成立の縁由」を明らかにする。それによれば両論共に分別性は相と名との相応に縁って顕現するものであり、依他性は分別性に執することに縁って顕現するものであると説いている。これに対して、真实性について、『瑜伽論』は遍計所執自性が依他起自性の中に於いて畢竟不実(畢竟無)なるに縁るものであると説くのに対して、『仏性論』は分別依他両性が無所有となった時に顕現するものであると説いている。この両性の無所有説はすでに明らかにしたように『転識論』『顯識論』等に説かれる真諦の独自の説である。

第三摂持は『瑜伽論』巻第七四の嚙陀南の「摂」(Osdu, samgraha)の解釈と対照できる。この所は「三性と五法との相摂関係」を明らかにする。その五法とは(一)相、(二)名、(三)分別思惟、(四)聖智、(五)如如である。この内、前三の相、名、分別思惟は世間智、聖智は出世間智、如如は無爲の境を意味する。この五法と三性との相摂関係は両論共に同じである。いま、『仏性論』によれば分別性は無体であるから五法との相摂関係は成立しないものであり、依他性は前四法に相摂し、真実性は如如のみに相摂する。分別性は相、名を摂すると考えるのであるがなぜか両論共にそれを説かない。この相摂関係を図示すると次の通りになる。



『仏性論』の三性と五法との関係はこのようであるが、この関係は真諦の訳出論書において不統一のようである。⁽⁹⁾ つづいて依他性を聖智の所摂となすことについて説明がなされるが、『仏性論』は依他性染濁の依他性と清浄の依他性の二分依他性を説き、また、『瑜伽論』においても雑染分と清浄分の二分依他起自性を説いている。しかし、この依他性についての解釈は第二縁成において『仏性論』は分別依他両性の無所有を説いているので、ここでの二分性と相異している。この両性の無所有については『三無性論』の三性説の所で明らかにした通りである。

第四体相は「三性の体相」を明らかにしている。しかし、この箇所はこれまでのように『瑜伽論』と具体的に対照

することは出来ないようである。この体相には通相と別相の二種が説かれる。いま、この体相を通相と別相の二種に説くのに注意すると、『仏性論』巻第二、『宝性論』巻第三において、「仏性の特相」の十義を説く第一自体相 (svabhāva-artha) の自相 (sva-laksana) と同相 (samanya-laksana) との二種義に説くのと同じであるように考えられる。この両論では仏性の自体相を明すことから、通相 (samanya-laksana, 同相) 及び自性清浄 (prakṛti-pariśuddha) が説かれ、別相 (sva-laksana, 自相) では (一) 如意功德性 (cintita-rtha-samrddhy-ādi-prabhāva-svabhāvatā) (二) 無異性 (ananyatha-bhavā-svabhāvatā) (三) 潤滑性 (satva-karuṇa-snigdha-svabhāvatā) が説かれる。⁽⁵⁾ 其中的如意功德性では如来蔵の立義が説かれているのである。これに對して、この第四体相の通相では三性を以て諸の真諦の通相を説き、別相では三性における各実義を説くのである。

その内容について見ると通三相は性の真諦を説くが、別相は (一) 三性の各実義と (二) 三性の各実相の二種を説いている。初めに通相とは、三性は一切の諸の真諦である一真諦、或は二、三、四、七諦等の法に通じることから三性を真諦の通相であると説いている。この真諦について『瑜伽論』巻四六に、十諦義を説いている。⁽¹⁾ いま、その中より『仏性論』が採用した一諦・二諦・三諦・四諦・七諦を見ると次の通りである。

一諦……………不虛妄義

二諦……………(一) 世俗諦 (二) 勝義諦

三諦……………(一) 相諦 (二) 語諦 (三) 用諦

四諦……………(一) 苦諦 (二) 集諦 (三) 滅諦 (四) 道諦

七諦……………(一) 愛味諦 (二) 過患諦 (三) 出離諦 (四) 法性諦 (五) 勝解諦

(六) 聖諦 (七) 非聖諦

次に別相とは (一) 三性の各実義と (二) 三性の各実相である。別相とは三性が各々独立的に説かれることであ

る。(一)三性の各実義において、分別性の実義とは何か。分別性の体は無所有であるけれども、分別性の実義は分別性の中においては名字言説が無倒である。依他性の実義とは何か。依他性の体は有であるけれども実有に非らず。それは乱識と根と境とによってあるのであって真如としてあるのではないから実有ではないのである。なぜならば依他性は因縁の義であるが、その因縁の義は無倒である。それ故に、依他性は分別性に対しては有であるが、真实性に対しては実有ではないから、依他性は有なるも実有に非らずと名ける。真实性の実義とは何か。真实性の体は有・無皆真実である。なぜならば真实性は如如の体であり、それは非有非無であるからであると説いている。この三性の実義において、依他性は二分依他性として説かれているが、真实性は如如の体であり、非有非無であると説き、空義によっている。次の真实性の実相においても、それを空義によって説いていることに留意する意義がある。

(二)三性の各実相において、分別性の実相とは何か。それは人法の増益損減が分別性を理解する時に増益損減の執は生起しないものとなることである。人法とは分別の所作である。そして、増益の執とは真諦観によって人法を有と執着することであり、損減の執とは俗諦観によって人法を無と執着することである。分別性に到達した時に増益損減の二執が生起しなくなる。これが分別性の実相である。依他性の実相とは何か。それは能執と所執との増益損減が分別性を理解するに由って、能執所執における増益損減の執が生起しなくなることである。この能執所執を若し真諦にして有であると見る時は増益執と名けて常見となし、俗諦にして無であると見る時は損減執と名けて断見となす。それ故に、依他性に到達すれば断見常見の二執は生起しなくなるのである。これが依他性の実相である。また、真諦三蔵によって依他性は似塵識であると説かれるが、ただ似塵識のみ有ると見る時は能執所執がないから、増益執はなくなり、ただ似塵識のみ有ると見る時に損減執がなくなるのである。真实性の実相とは何か。それは能執所執の有と無、および増益損減の二執が真实性を理解するによって生起しなくなることである。その理由は、もし空(非存在)を執着して有であると見るのは増益の謬と名けられる。また、空を執着して無であると見る時は損減の謬と名けられ

る。しかし、若し真実性に通達する時にはこの二執が生起しなくなる。これを真実性の実相であるという。

第五応知等は『瑜伽論』巻第七四の嚙挖南の「密意等」(dgon pa, samdhi, 密意)と「知」(yons su ses, parijñāna, 徧知)との解釈と対照できる。この所は「三性の応知・不応知・可滅不可滅分別」を明らかにする。その応知とは遍知である。初めに「応知・不応知」において、三性を了知することによって三解脱門と三煩惱と三障を除くことができると説いている。対照した『瑜伽論』では単に三解脱門だけが説かれるにとどまっている。しかし、これに関連して『瑜伽論』巻第七三に次のように説かれている。⁽¹³⁾

何等名爲三種麁重。一惡趣不樂品。在皮麁重。由斷彼故不往惡趣。修加行時不爲不樂之所中間雜。二煩惱障品。在肉麁重。由斷彼故一切種極微細煩惱亦不現行。然未永害一切隨眠。三所知障品。在心麁重。由斷彼故永害一切所有隨遍於一切所知境界。無障礙。智自在而轉。

このように三種麁重(煩惱)と三障が説かれている。これによって、『仏性論』における三解脱門、三煩惱、三障は『瑜伽論』の二箇所からの採用であることが知られる。また、肉煩惱・皮煩惱・心煩惱に関して『顯識論』にも次のように説いている。⁽¹³⁾

我見生一切肉惑、貪愛生一切皮惑、故有生死身、若離愛我見即無皮肉煩惱。若無皮肉煩惱、即無三界身。故身識受生死也。

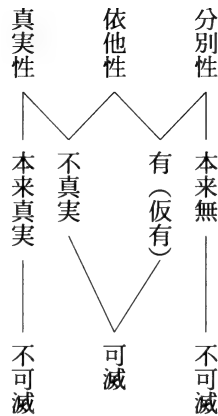
この所で心煩惱についてはなにも説いていないが、肉煩惱は我見として、皮煩惱は貪愛として説いている。『仏性論』の説を図示すると次のようになる。

三性	分別性	空解脱門	肉煩惱(我見)	解脱障
依他性	無願解脱門	皮煩惱(貪愛)	禪定障	

「真実性……無相解脫門……心煩惱

……一切智障

次に「可滅不可滅分別」について、分別性と真実性は不可滅であり、依他性は可滅であると説明する。これと対照できる『瑜伽論』は非常に簡単であり意を尽くしていない。『仏性論』では、分別性は本来無であるから不可滅であり、また真実性は本来真実であるから不可滅であると説いている。しかし、ここに説かれる分別性の不可滅と真実性の不可滅はその意味が全く異なることに留意すべきである。これに対して依他性は分別性に対しては有であるけれど、真実性に対しては不真実であるから可滅であると説いている。この依他性は縁起性であることを明瞭に説いたものである。これを図示すると次のようになる。



第六因事説は『瑜伽論』卷第七四の嚧陀南の「密意等」(dgons pa)の解釈と同卷第七三の三無性の解釈と対照できる。この所は「三性と了義・不了義経との関係」を明らかにする。『仏性論』は了義経・不了義経を説くのに『瑜伽論』に説かない灯の譬喩を用いている。それによれば不了義経とは灯によって物が暗中有ることを知ることであり、了義経とは灯によって暗中の物を了現することができることであると説いている。三性に執着しているのは不了

義経であり、三性に通達することが了義経であるという。次に三性と無生忍が説かれる。それによれば分別性は本来無生忍であり、依他性は自然無生忍であり、真実性は惑・垢・苦本性無生忍であると説いている。

復次に三無性が説かれている。それは三問よりなるが『仏性論』には(一)「如来は何性に約して一切諸法は無生無滅、本来寂靜にして自性涅槃なりと言うや」との問いに無相性に約して説くなりとなり、(二)「如来は何法に約して一切諸法は譬えば幻化の如しと説くや」との問いに無生性に約して説くなりとなり、(三)「如来は何法に約して一切諸法は譬えば虚空の如しと説くや」との問いに真実性に約して説くなりとなりと説いている。更に、この三無性について仏は三性によって了義経・不了義経を説くものと説かれていて、三無性説が三性によって説かれることを明確にしている。これに対して『瑜伽論』には(一)何密意によっては『仏性論』と全く一致して相無自性性が説かれる。(二)何密意によって一切法が虚空に等しいと説くのは相無自性性によると説く、(三)何密意によって一切法は皆な幻等の如しと説くのは性と生無自性性と勝義無自性性によって説かれるものと説いている。『仏性論』の解釈はよく整理されて理解しやすくなっている。

第七依境は『瑜伽論』巻第七四の嚧陀南の「所行」(spyod yul, gocara)の解釈と対照できる。この所は「三性を所縁とする智に就きて」を明らかにする。ここで智について凡智と聖智の二種を立てる。この二種の智が三性といかに係わり合うかについて説くのであるが、この両論は表現は多少ことなるがその意味する所は同じである。すなわち、分別性は凡惑の境であって聖智の境ではない。なぜならば分別性には体相が無いからである。依他性は凡智と聖智の両境(二智所行)であるが、それは俗有(非出世聖智所)のものであると説かれる。真実性は無分別聖智の境(聖智所行)であると説いているのである。

第八通達は『瑜伽論』巻第七四の嚧陀南の「通達与随入」(rtogs dan rjes hiug, pravedha ca anuvartana)の解釈と対照できる。この所は「三性に通達するに就きて」を明らかにする。三性を修行する人が三性に通達する時

になにを得るかについて説いている。それによれば分別性は世俗智によって分別する時は執相の中に行ずると説かれるが、しかし出世無分別智によって通達する時は執相の中に行ぜず無相の中に行ずるものであると説かれている。故に、出世無分別性によって三性共に無相であるという。次に観行を修する人が眞実の理（如実）によって分別性に入らば眞実性を照了すると説くのは世間智によって見る時とでは同一の分別性の世界（現実の世界）が異って見られることを意味するものでそれは二諦的であり如来藏的であると言えよう。これは無性性によって三性を見ることを意味するもので、無分別智によって分別世界を見る時はその分別世界を正しく見ることが出来るものであることを意味するもので、三性説の正しい理解を意味する。それはいわゆる後得智の働きである。復次に、観行を修する人が眞実の理に従って眞実性に入る時に依他性を照了（除遣）して、その後には眞実性を得ることを明らかにしている。

第九若無等は『瑜伽論』卷第七四の嚙挖南の「若無有」(med pa, abhāva)の解釈と対照できる。この所は「三性無きときの過失に就きて」説かれるのであるが、それは(九)に引用対照した部分だけである。そして、この項には眞諦の教学において重要な意味を持つ眞如隨緣説が説かれている。

三性がない時の過失については両論はよく一致している。それによれば分別性がない時どんな過失があるかと言うと、名字言説が説かれなくなるという過失がある。その結果、名字言説の分別性を所依としている依他性は成就（成立）しなくなり、淨不淨（雜染清淨）が説かれなくなる。その依他性がない時にどんな過失があるかという、一切の煩惱はその功用の所依である依他性によってあるのであるが、もし依他性がなくなれば自然と煩惱は滅することになるから清淨（眞実性）を説かなくてよいことになるという過失がある。眞実性がない時どんな過失があるかという、『瑜伽論』には一切の清淨品を知ることが出来なくなるからと説くのみであるが、『仏性論』では少しく異っていて、一切と一切種との染淨の境が成就することを得なくなると説いている。そして、それを更に説明して、その一切とは別相として一切を説いたものでそこには眞諦と俗諦があり、一切種とは通相として一切種を説いたものでそこに

も真諦と俗諦があると説いているのである。これは『三無性論』の真実性の五事を相起させるもので、真諦三蔵の説である。⁽¹⁴⁾この真実性を別相と通相と説くのは(四)「三性の体相」における三性の通相と別相との説明に類似している。

この真如については『唯識三十頌』の第二十五頌に説かれているが、それを『成唯識論』巻第九は解釈して次のように真如の不虚妄義・不変易義を説いている。⁽¹⁵⁾

dharmānāṁ paramārthaś ca, sa yatas tathatāpi sah |
sarvakālāṁ tathābhāvat, saiva vijñaptimātrata || 25 ||

そして、それは諸法の勝義であり、それ故に、それは真如でもある。

常に是の如く存在することから「真如である」、それは実に唯記識性である。(二五頌)

此諸法勝義 亦即是真如

常如其性故 即唯識実性。

この偈頌を解釈する中に真如に関して『成唯識論』は次のように説いている。

此諸法勝義。亦即是真如。真謂真実。顯非虚妄。如謂如常。表無變易。謂此真実、於一切位常如其性。

故曰「真如」。即是湛然不_二虚妄_一義。亦言顯_三此復有_二多名_一。謂名_三法界及實際等_一。如_二餘論中隨_レ義_三廣_レ釈_一。此性即是唯識実性。謂唯識性略有_二三種_一。一者虚妄。謂遍計所執。二者真実。謂円成実性。爲_レ簡_二虚妄_一説_二実性_一言。復有_二三性_一。一者世俗。謂依他起。二者勝義。謂円成実。爲_レ簡_二世俗_一故説_二実性_一。

このように真如(tathatā)は真実であり、如常であって、それは非虚妄であり無變易であると説かれる。それはまた「常如其性」(sarvakāla tathābhāva)であって真如であり、それは湛然にして不虚妄義であり、法界・實際などとも名づけられる。更に、この性(sarvakāla tathābhāva)は唯識実性(vijñaptimātrata)であって、それ

は二種があり、一には虚妄である遍計所執性であり、二には真実である円成実性である。また二性があり、一には世俗である依他起性であり、二には勝義である円成実性であると説かれる。このように真如は円成実性において真実であり、勝義であって、それは非虚妄・無変易であると解釈されている。そして、これは「真如凝然、不作諸法」と説かれて法相宗唯識では真如の隨縁を認めていないのである。それに対して『仏性論』において真如について次の通りに説いている。⁽¹⁶⁾

問曰。是真実性者、爲可立淨。爲立不淨。答曰。不可得説定淨不淨。若定淨者、則一切衆生不勞修行、自得解脱故。若定不淨者、一切衆生修道即無果報。若定淨者、則無凡夫法。若定不淨者、則無聖人法。何以故。淨不淨品、皆以如爲本故。若其定淨、不即無明。若其不淨、不即般若。此兩處如性不異故。此真如非淨非不淨、何以故。欲顯真如異眼等諸根。異禪定心等故。異眼等諸根者、諸根既不被染、亦應得同如理清淨。而不然者、以有漏業爲因故、從本不淨、真如不爾。在於佛地本性清淨、無有從本、是不淨義故異諸根。異定心等者、定体本性自淨、可得同真、而爲四惑所障故、轉成不淨。真如之理。本來清淨。則不如是。雖復在無明殼中。終不爲彼所汚。

この真如淨不淨説は次の四種にまとめることができる。すなわち、(一) 真如が決定して淨ならば一切衆生は修行を行わずして解脱することになる。また、決定して不淨ならば一切衆生は修行を行っても果報(解脱)を得られないことになる。(二) 真如が決定して不淨ならば聖人の法がないことになる。(三) 真如としての淨不淨品は「以如爲本」であるから、決定して淨ならば無明に通ぜず、決定して不淨ならば般若に通ぜないことになる。しかし、この兩處の如性は異らないから、真如は非淨非不淨である。(四) 真如は眼等の諸根とも異なり、また、禪定心等とも異なることを顯わす。これを詳説して、真如が眼等の諸根と異なるとは眼等の諸根が若し不染であるならば諸根は如理の清淨(真如)と同じことになるが、實際は眼等の諸根は染であって有漏業因とするから不淨である。また、真如

は仏地であって本性清淨であって不淨義はないことから染である眼等の諸根と異なることになる。真如が禪定心等と異なることはその体が本性自淨ならば真如に同じであるはずなのに四惑（我癡、我見、我愛、我慢）にまよわされるから不淨となる。故に、真如と異なる。しかし、真如の理は本来清淨であるからそのようにはならない。また、真如は無明の殻の中にあっても、そのために染汚されるものではないと説かれている。ここで真如（tatatā）は以如爲本であり、如性であると解釈されるものは『摂大乘論』のアビダルマ経の無始時來の偈頌を真諦が『摂大乘論世親釈』を訳出した時に dhatu を如来蔵説をもって解釈しているが、この以如爲本・如性と説かれるものはその dhatu であるように考えられる⁽¹⁷⁾。

第十依止は『瑜伽論』巻第七四の喩陀南の「依」(rtem pa, niśraya) の解釈と対照できる。この所は「三性の所依止に就いて」説いている。それによれば、分別性は（一）相、（二）名、（三）思惟（分別）を依止とすると説いて両論一致する。依地性について『佛性論』は（一）相、（二）名、（三）分別、（四）聖智を依止とすと説くが、『瑜伽論』は遍計所執自性執と自等流を依止とすると説いている。真实性について『仏性論』は無住、無著であって依処がなく、境は無分別であると説くが、『瑜伽論』は無安住、無依止と説いている。

三、おわりに

以上、『仏性論』の三性説は三無性によって三性が説かれるのではなくして、あくまで三性の所攝として三無性と三性が説かれていることが理解できたと考ええる。この論が三性説を説いて次に三無性を説く一般的方法の順序を逆にして、初めに三無性を説いていたのは詳細に三性の十種義を説くためにとった手段であったと考えられる。この論は三性説には依他性に関して、『三無性論』の三性説でもそうであったように、二分依他性説と分別依他両性の無所有を説く説との二種の依他性が説かれていることが明らかになった。この分別依他両性の無所有説は真諦の三性説の特

徴である。

三性の十種義の中で第四三性の体相の解釈は明らかに『宝性論』における如来蔵の自体相の解釈を採用し応用して三性を説いている。これは真諦の三性説の中に如来蔵説を摂取していることを明白にしているものである。

また、第九無有において説かれている真如浄不浄説について考えると、『唯識三十頌』の第二五頌を解釈する『成唯識論』巻第九においてはすでに引用したように円成実性において真如は湛然（凝然）としていて非虚妄であり無変易であると説いている。しかし、『仏性論』では真実性に染浄を説いており、すでに明らかにしたように真如浄不浄説を説く。この真如浄不浄説は明らかに如来蔵の在纏位と出纏位の説に依るものであると考えられる。それは、ここでの真如を「あるがままのもの」(tathata)という意味にとらえ、それは因縁所生のものであり、諸法の実相ととらえ、固定しない普遍的存在としての真如と理解したからである。

注

- (1) 高崎直道『如来蔵思想の形成』(昭和四九年、春秋社) 七頁。その他、月輪賢隆「究竟一乘宝性論について」(『日本仏教学会年報』七号)、服部正則「仏性論の一考察」(『仏教史学』IV-3・4号)、中村瑞隆『梵漢対照宝性論』(昭和四六年、山喜房)。
- (2) 『仏性論』巻第二 大正蔵三一、七九四a。
- (3) 坂本幸男「仏性論解題」(『仏性論』国訳一切経(印)、瑜伽部十一、大東出版社、昭和十年) 二五八頁。
- (4) (2) 同、大正蔵三一、七九四a。
- (5) 『転識論』(『印哲研』六、四二二頁、四二四頁)。
- (6) 『三無性論』(『印哲研』一六、二一〇頁)。
- (7) (6) 同、二一〇頁。
- (8) (3) 同、二五八頁、三〇四―三二九頁。

其の注記及び十種義の説明を参照。

対照に関して、『仏性論』卷第二、大正蔵三二、七九四a―七九五c。『瑜伽論』卷第七三、大正蔵三十、七〇二c、七〇三a。同卷第七四、七〇四c―七〇五c。

チベット訳『瑜伽論』北京版 vol.111, p.72-17, p.73-54, p.74-3-3。

- (9) 菅沼晃「入楞伽經における五法説の研究」(一九七一年『東洋学研究』第五号)、二二三頁。
舟橋尚哉「五法と三性について」(昭和四七年、『印仏研』二十一卷一号)三七二頁。

- (10) 『仏性論』卷第二、大正蔵三一、七九六b。

『宝性論』(中村瑞隆本)、五一―五二頁。

- (11) 『瑜伽論』卷第四六、大正蔵三十、五四七b―c。

- (12) 『瑜伽論』卷第七三、大正蔵三十、七〇三a。

- (13) 『顯識論』(印哲研)六、三六三頁。

- (14) 第三章第五節参照。

- (15) S. Lévi. "Viññaptimātrāsiddhi" (1925) p.41-42。

新導『成唯識論』卷第九、(昭和十五年、性相学聖典刊行会)、三九二頁、三九三頁。

- (16) 『仏性論』卷第二、大正蔵三一、七九五b。

- (17) 『摂大乘論世親釈』卷第一、大正蔵三一、一五六c。

第八節 『中辺分別論』における三性説

一、三性説の定義

この論は周知のように漢訳とサンスクリット本・チベット訳とが揃っていて我々に十分な研究資料を提供している。⁽¹⁾ 真諦にはこの他に異説として『十八空論』がある。その内容はこの論と趣を異にしているので節を改めることにする。

ここでは勿論、真諦訳『中辺分別論』を中心に訳者真諦が如何に訳出し解釈したかを『中辺分別論』自身の思想と合せてたずねる次第である。考察の方法は煩瑣であるが真諦訳と玄奘訳の漢訳本とサンスクリット本を比較する方法で進行させようと思う。

初めに、三性の定義を表現する『中辺分別論』相品第一の第五頌を次に示そう。⁽²⁾

『中辺分別論』(真諦訳)

分別及依他 真実唯三性、

由塵与乱識 及二無上故説。

『弁中辺論』(玄奘訳)

唯、所執依他 及円成実性、

境故分別故 及二空故説。

kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpanna eva ca |

arhād abhūtakalpāc ca dvayaḥbhāvāc ca deśitaḥ || (I-5) 分別と依他とまた真実とは

〔それぞれ〕境によりと虚妄分別によりとまた二無所有により説かれるものである。(I-5)

これは三性それぞれに相応する基本的意義を明らかにしている。その中で、*artha*（塵、境）は分別性を意味する。*abhūtakalpa* を真諦は乱識と訳し、玄奘は分別と訳しているが、これは依他性を意味する。*dvayaabhāva* は真諦は二無と訳し、玄奘は二空と訳して *abhāva* を *śūnya* のように理解している。これは真实性を意味している。依他性を乱識として説くのは真諦の三性説の特徴の一つであるが、*abhūtakalpa* を乱識と訳することによって依他性の意味を明確にしているようである。この乱識に相当するサンスクリットとして第四頌の世親釈の中に *bhṛānti-mātra*（真諦・玄奘共に乱識と訳出）の語が見い出される。なお、この『中辺分別論』の世親釈の中には *bhṛānti-vijñāna* の語は見い出せないが、安慧の『中辺分別論釈疏』と『摂大乘論世親釈』の三性説で明らかのように乱識が説かれている。この偈頌に対する世親釈は次の通りである。⁽³⁾

『中辺分別論』

分別性者、謂是六塵永不_レ可得、猶如_二空華_一。依他性者、謂唯乱識有非_レ実故、猶幻物_一。真实性者、謂能取所取_二無_一所有、真実有無故猶如_二虛空_一。

『弁中辺論』

論曰。依_二止虚妄分別境_一故説_レ有_二遍計所執自性_一、依_二止虚妄分別性_一故説_レ有_二依他起自性_一、依_二止所取能取空_一故説_レ有_二円成実自性_一。

arthaḥ parikalpitaḥ svabhāvaḥ | abhūtaparikalpah paratantrah svabhāvaḥ | grāhya-grāhakābhāvaḥ parinispannah svabhāvaḥ |

境とは分別性のことである。虚妄分別とは依他性のことである。所取と能取の無所有とは真实性のことである。この世親釈は韻文（偈頌）に表明されている三性の名前と意義を長行におきかえたにすぎないものである。しかし、真諦訳は説明が付加されている。そこで三性を空華（分別性）、幻物（依他性）、虚空（真实性）に譬えるのは『解深密経』巻第二無自性相品第五の三無性の譬えからの引用であろう。⁽⁴⁾ *artha*（境）を六塵（六境 || 色・声・香・

味・觸・法」と訳し（分別性）、*abhūtaparikalpa*（虚妄分別）をやはり唯乱識と訳し（依他性）、*grāhya-grāhakābhāva*（所取能取の無所有）を能取所取二無所有と訳している（真实性）。これに對して、玄奘訳は *artha* について、それは虚妄分別によることを明確にして虚妄分別境と訳し、*abhūtaparikalpa* について、それは境に對して性（本質、本性）であることを明確にして虚妄分別性と訳し、*grāhya-grāhakābhāva* について、*abhāva*（無所有）をなせか空と見做して、所取能取空と訳している。ここでは三性を境・性・空と捉えている。

これによって、この論では三性をそれぞれ *artha*, *abhūtaparikalpa*, *grāhya-grāhakābhāva* の三義によって説くことが理解できる。以下、この三義によって三性説を考慮する次第である。

二、依他性について——*abhūtaparikalpa* の世界——

この論には初めに有名な一偈があり、それはこの現象世界に對する我々のまちがった世界觀の原点を説くことから始めている。その我々のまちがった世界觀の原点は *abhūtaparikalpa* にあると説いている。それは次のように説かれている。⁽⁵⁾

『中辺分別論』

虚妄分別有

彼處無_レ有_レ二

彼中唯有_レ空

於_レ此亦有_レ彼

『弁中辺論』

虚妄分別有

於_レ此二都無

此中唯有_レ空

於_レ彼亦有_レ此

abhūtaparikalpō'sti dvayan tatra na vidyate |

śūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate || (I-1)

虚妄分別は有る、そこに二つのものは存在しない。

しかしながら、空性はここに存在する。ここにおいてまた、それ（虚妄分別）は存在する。（一一頌）
 ここで虚妄分別（*abhūtaparikalpa*）が有るとは所取と能取の分別（*grāhya-grāhaka-vikalpa*）が有ると執着することである。故に、この所取能取の二つのもの（*dvaṃ*）を遠離・超越する必要が生ずる。この二つのものを遠離・超越した存在が「空であること」（*sūnyatā*, 空性）なのである。ところが両漢訳共に空（*sūnya*）と訳しているのは不適当でやはり空性（*sūnyatā*）と訳すべきであったように考えられる。この *sūnyatā* について次のように注釈されている。⁽⁶⁾

『中辺分別論』

有「空者、謂、但此分別離能執所執故唯有」空。

『弁中辺論』

此中唯有「空者、謂、虚妄分別中但有「離」所取及能取「空性」。

sūnyatā tasyābhūtaparikalpasya grāhya-grāhaka-bhāvena virahitā |
 空であること（空性）とはこの虚妄分別の所取能取の所有（存在）を遠離することである。

このように空性とは虚妄分別の所取・能取の所有を遠離すること（*virahitā*）であると世親は注釈する。ここでも *sūnyatā* を真諦訳は偈頌の訳出にならって有空と訳している（玄奘訳は空性と訳している）。両漢訳ともに抽象名詞である *virahitā* が「離れる」と動詞に訳している。しか、この *sūnyatā* と *virahitā* とは同義語であるから、存在を遠離すること（遠離性）と訳出されることが妥当であるように考えられる。また、この *sūnya* と *sūnyatā* の区別が明確に訳出されていないのは中国的理解であるのかも知れないけれども正確な訳出と言えるかどうか疑問である。

世親はこの偈頌の四句についての注釈の後に更に全体的とも言うべき次のような注釈をおこなっている。⁽⁷⁾

『中辺分別論』

若法是處無、由「此法」故是處空、其所餘者則名爲有、
若如「是知」、即於「空相」智無顛倒。

『弁中辺論』

若於「此非」有、由「彼觀爲」空、所餘非「無故」、如「実
知爲」有、若如「是者」、則能無倒顯「示空相」。

evam yad yatra nāsti tat tena śūnyam ihi yathābhūtam samanupaśyati yat punar atrāvāśiṣṭam bhav
ati tat sad ihāstiti yathābhūtam prajānānīty aviṣṭam śūnyatā-lakṣaṇam udbhāvitam bhavati |
このように、あるもの (A) がある場所 (B) がない時に、ある場所 (B) はあるもの (A) としては空である
と如実に観察される。また、そこ (B) に、その所になにか所余のものがあるならば、そこ (C) に有るもの
は、いまや有ると如実に知るといふ正しい空性の相が〔この偈頌によって〕説かれた。

この空性の相の注釈はすでに学者によって『瑜伽論』の空性説を説く時に用いられる解釈であることが指摘されて
いる。⁽⁸⁾ それによれば、この解釈文は最初の中阿含の『小空経』*Cūḷasūññātasutta* に見られる。それが『瑜伽論』菩
薩地・同三摩呬地・同摂事分、『中辺分別論』『顯揚聖教論』『阿毘達磨集論』と『楞伽経』『宝性論』に見い出される
と指摘されている。この所の注釈は「虚妄分別は有る」との立場に立って、空と空性を説いたものである。その空と
は所取能取のある場所としての虚構である現実世界を限りなく空じ、遠離・超越する立場である。その限りなく空ぜ
られてある世界は空性の世界であり、それは空亦復空と限りなく空ぜられる空の停滞のない般若の世界である。しか
し、その般若の世界は先に空じ遠離・超越した虚構の世界である現実の世界と全く別の世界において有るのではなく
して同一世界においてあるのであるから、それは遠離した虚構の世界のその場所に立戻らなければならないものとな
る。その処がここであいう「余れるもの」(avāśiṣṭa, 所余) と解釈され、「無の有」と理解される世界であらう。それ
が空性の相 (śūnyatā-lakṣaṇa) と言われるものであると説いている。

次に、虚妄分別から空性へ、そして非空非不空の中道について説く第二頌を見てみよう。⁽⁹⁾

『中辺分別論』

故説一切法

非_レ空非_レ不_レ空

有無及有故

是名_二中道義_一

『弁中辺論』

故説一切法

非_レ空非_レ不_レ空

有無及有故

是則契_二中道_一

na śūnyam nāpi cāśūnyam tasmāt sarvām vidhiyate |

satvād asatvāt satvāc ca madhyamā pratipac ca sā || (I-2)

空でなく、また不空でもない、そのように一切（の諸法）は説かれる。（それは）有性によるとまた非有性による、而して「再び」有性による（と説かれる）。而して、それは中道である。（一―二頌）

この偈頌の両漢訳はサンクリット本とよく一致している。つづいて注釈を見るのであるが両漢訳は偈頌と同じくサンスクリット本と一致するのでサンスクリット本だけでその注釈を見てもよい。⁽¹⁰⁾

na śūnyam śūnyatayā cābhūtaparikalpena ca | na cāśūnyam dwayena grāhakena ca | sarvām
saṃskṛtāṃ cābhūtaparikalpākyam | asaṃskṛtāṃ ca śūnyatākhyam | vidhiyate nirdeśyate | satvād
abhūtaparikalpasya asatvād dwayasya | satvāc ca śūnyatāyā abhūtaparikalpe | tasyām cābhūtaparikal
pasya | sā ca madhyamā pratipat | yat sarvām | nāikāntena śūnyam nāikāntenāśūnyam | evaṃ ayaṃ
pāṭhaḥ prajñāpāramitādiṣv anulomito bhavati” sarvām idaṃ na śūnyam nāpi cāśūnyam iti |

「空でない（不空）」とは空性によると虚妄分別によるものである。「そして不空でない（非不空）」とは所取と能取との二種のことである。「一切（諸法）」とは有為を虚妄分別と名づけ、また、無為を空性と名づけるものである。「説かれる」とは指示することである。「有性による」とは虚妄分別であり、「非有性による」とは「所取能

取の〕二種のことであり、「而して〔再び〕有性による」とは虚妄分別の中に空性があり、また、その〔空性の〕中に虚妄分別がある。「而して、それは中道である」とは一切〔諸法〕は他の存在を許さないこと（一向）による空ではなく、他の存在を許さないことによる不空でもないことである。

実に、この説は般若波羅蜜など〔の經典〕の中に

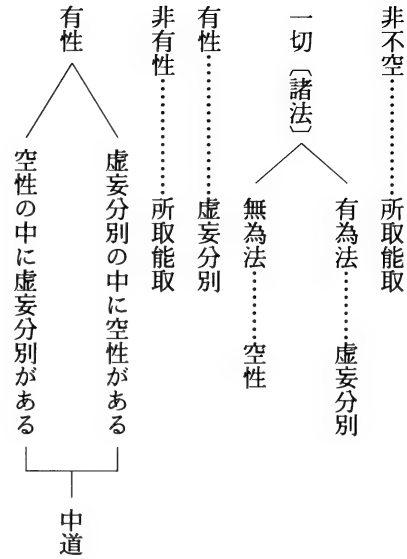
この一切〔諸法〕は

空に非ず、また不空にも非ず、

と説くものによく付合する。

これによれば、不空とは空性と虚妄分別であり、非不空とは所取能取であると説いている。これは空性と虚妄分別と所取能取が性質を異にしながらも同一の世界に共存することを意味している。その同一世界は一切諸法なのであるが、その一切諸法は有為法である虚妄分別（*abhitaparikalpa*）の世界（法）と無為法である空性の世界（法）とに區別されるものであると説いている。このように不空非不空としての一切諸法の世界が我々の眼前に顕現しているのである。次に、このような世界に存在するもの（有性）とは虚妄分別であり、さらに存在しないもの（非有性）とは所取能取であると説いている。故に、この有性非有性は遠離されるべきものである。しかし、この遠離されるべき有性非有性の世界の中には不空非不空の中の不空に含まれる空性を余している。その一切諸法の無為法としての空性こそ真実に実在するもの（有性）であるという。その「余れるもの」としての後の有性は虚妄分別の中の空性であり、また空性の中の虚妄分別であると説いている。それは無限に空ずる世界であり、般若中道であると説いている。いま、この注釈を図示すると次の通りになる。

不空……………空性・虚妄分別



次に、第四頌において説かれる *abhūtaparikalpatva* について考察しよう。⁽¹¹⁾

『中辺分別論』

乱識虚妄性

由「此義」得「成」

非「実有無」故

滅「彼故」解脱

『弁中辺論』

虚妄分別性

由「此義」得「成」

非「実有全無」

許「滅」解脱故

abhūtaparikalpatvaṁ siddham asya bhavaty ataḥ |

nātathā sarvathā 'bhāvāt tat-kṣayān muktir isyate || (1-4)

その〔識の〕虚妄分別の性はそれ故に成立する。

そのように一切のものが存在しないのではないことから、それを滅することによって解脱すると認められる。

(一四頌)

この *abhūtaparikalpatva* を真諦は乱識虚妄性と訳し、玄奘は虚妄分別性と訳している。これによれば真諦は *abhūtaparikalpatva* を乱識と同じ意味に理解していたようで、これについて「乱識虚妄性、由『此義』得成者謂、一切世間但唯乱識。此乱識云何名『虚妄』。由『境不実故』、由『体散乱故』と説明している。この偈頌の世親釈に、これについて「また、ただ錯乱のみが起っていることから一切は無所有ではなし」(*na ca sarvathā bhāvo bhrānti-mātrasyotpādāt*)⁽²¹⁾と説き、*abhūtaparikalpatva* は *bhrānti-mātra* であると説明されている。⁽²²⁾ これをさらに安慧は復注として次のように説いている。⁽²³⁾

na ca sarvathābhāvo bhrāntimātrotpādāt ity ātmatvenābhāvo na tu yad ākāreṇa pratibhāsate sā bhrāntir ucyate | māyavat | mātra śabdāś tad abhikavayavac chedārthaḥ | etad uktam bhavati | bhrānti-vijñānasya sadbhāvan na sarvathābhāva iti |

而も唯乱〔のみ〕起るが故に一切種無にもあらずとは、自体としては無なれども、形相を以て顯現するものは「乱」と称せらる。幻の如し。「唯」という語は、それ以外を断つ義なり。乃ちそは「乱識有るが故に全無にはあらず」と言へるものなり。(山口益訳)

これによつて偈頌の *abhūtaparikalpatva* が世親によつて *bhrānti-mātra* であると説明され、更に安慧によつてそれは *bhrānti-vijñāna* であると説明されたものである。真諦が *abhūtaparikalpatva* を乱識虚妄性と訳したのとはこのような意味を持たせたのであろう。そして、この乱識は真諦によつて依他性の識として定められたものである。*bhrānti-vijñāna* は『撰大乘論世親釈』の中にも見い出すことができるので、すでに世親の時代には用いられていたようであるが、なぜか『中辺分別論』には用いられていない。

三、分別性について

次に分別性について見ることにしよう。分別性は第五頌において artha（塵、境）と説かれたものである。それについて第三頌に次のように説いている。⁽¹⁴⁾

『中辺分別論』

『弁中辺論』

塵根我及識 本識生似_レ彼

識生変似義 有情我及了

但識有無_レ彼 彼無故識無

此境実非_レ有 境無故識無

artha-sattvātma-vijñapti-pratibhāsam prajāyate |

viññānaṃ nāsti cāsyārthas tad-abhāvāt tad apy asat || (I-3)

境と有情と我と了別として顯現する識が生じる。

しかし、そこには境は存在しない。それ〔境〕が存在しないから、それ〔識〕もまた存在しない。（一―三頌）分別性には境 (artha) と有情 (sattva) と我 (ātman) と了別 (vijñapti) との四種が属するものとして説かれている。ここで分別性との係わりにおいて、境無識無の唯識無境説が明示されている。いま偈頌の両漢訳とサンスクリット本を比較対照すると次のようになる。

真諦訳 玄奘訳

artha 塵 義

sattva 根 有情

atman	我	我
viñapti	識	了
viñāna	本識	識

真諦は viñāna を本識と訳している。この本識は注釈の訳で明らかなように阿黎耶識を意味している。また、境無識無については tad (artha) -abhāvat tad (viñāna) apy asat と説かれており、これは真諦によって彼（塵）無故識無、玄奘によって境無故識無と訳出されている。次に世親釈を見るのであるが、ここでも真諦訳には講述が付加されている。それを次に見ることにしよう。⁽¹⁵⁾

『中辺分別論』

似塵者、謂、本識顯現相_二似色等_一。
 似根者、謂、識似五根_二於自他相統中_一顯現。
 似我者、謂、意識与_二我見無明等_一相應故。
 似識者、謂、六種識。
 本識者、謂、阿黎耶識。
 生似彼者、謂、似塵等四物_一。
 但、識有者、謂、但有_二乱識_一。
 無彼者、謂、無_二四物_一。何以故。似塵似根非_二実形_一
 識故、似我似識顯現不_レ如_レ境故。

『弁中辺論』

論曰。変_二似義_一者、謂、似色等諸境性_二現_一。
 変_二似有情_一者、謂、似_二自他身五根性_一現。
 変_二似我_一者、謂、染末那与_二我癡等_一恒相應故。
 変_二似了_一者、謂、餘六識、了相麁故。

此境実非_レ有者、謂、似義似根無_二行相_一故、似_レ我
 似_レ了非真現故、皆非_二実有_一。

彼無故識無者、謂、塵既是無、識亦是無。是識所取
四種境界、謂、塵根我及識所攝實無二体相。所取既
無能取乱識亦復是無。

境無故識無者、謂、所取義等四境無故、能取諸識亦
非実有。

tatārtha-pratibhāsam yad rūpādi-bhāvena pratibhāsat | satva-pratibhāsam yat pañcēndriyatvena
sva-para-santānāyor | ātma-pratibhāsam kliṣṭaṃ manah | ātmamohādi-saṃprayogāt | vijñāpti-pratibhā
sam sad vijñānāni | nāsti cāyārtha iti | artha-sattva-pratibhāsayānākāratvāt | ātma-vijñāpti-pratibhā
śāsasya ca vitatha-pratibhāsatvāt | tad-abhāvāt tad api asad iti yat tad-grāhyam rūpādi-pañcēndriya
ṇ manah sad-vijñāna-saṃjñānam catur-vvidham tasya grāhyasyārthasyābhāvāt tad api grāhakam vij
ñānam asat |

「境として顯現する」とは「境が」色などの自性によって顯現することである。「有情として顯現する」とは「有
情が」自他の相統中の五根性によって「顯現することである」。「我として顯現する」とは染汚意のことである。
我癡などと結合するが故に。「了別として顯現する」とは六識のことである。「しかし、そこには境は存在しな
い」とは境と有情としての顯現は行相がない故に「存在しない」、また我と了別としての顯現は非実の顯現性の
故に「存在しない」。「それ〔境〕が生じないから、それ〔識〕もまた存在しない」とは「境が」所取の色〔声・
香・味・觸〕等の五根の意と〔眼・耳・鼻・舌・身・意の〕六識の想と〔境・有情・我・了別の〕四種との、そ
れ〔境〕が所取の境の非存在によって、それ〔識〕もまた能取の識は非存在である。

この世親釈に対する真諦訳・玄奘訳について見ると真諦訳は説明を付加しており、反対に玄奘訳はなぜかサンスク
リット文の説明より簡単になっている。特に玄奘訳にはサンスクリット文にある所取の色等の五根意と六識想の説明

が欠けている。ここでは境 (artha)・有情 (sattva)・我 (ātman)・了別 (vijñapti) の四種についての注釈である。その四種の説明を見てみよう。それによれば塵 (artha, 境、義) は色声香味觸の五根意 (pañca-indriya-manas) に似て現れたものであり、有情 (sattva) は自他の相続の中に五根性に似て現れたものであり、我 (āman) は我見と愚癡とに似て現れる。この我は kṛtsa-manas であると説くが、これを真諦は「意識」と訳し、玄奘は「染末那」と訳している。玄奘は、これを第七末那識を指示するもので、しかもそれは染汚であることを明らかにしている。真諦の訳は不十分なもので、サンスクリット本の意味を十分に表していないと考えられる。了別 (vijñapti, 識) は六識 (sad-vijñāna) に似て現れるものである。次に真諦訳の「本識生似彼」に注意すると、これに相当する玄奘訳は「識生」であろう。これはサンスクリット本の偈頌では vijñānam prajāyate に当ると考えられる。しかし、なぜかこの vijñāna について世親は注釈をしていない。故に玄奘訳にも見られない。しかるに真諦によればこの識は阿黎耶識であるという。そして「生似彼」とは塵等四物に似て現れるものと説いている。この四物とは塵・有情・我・了別のことである。このように世親が注釈を付けていないのに、真諦は自からの理解によって説明を付加している。また、偈頌の nāsti cāstyārtas を玄奘は「此境実非有」と訳しているのに、真諦は「但、識有無彼」と意訳している。世親釈は境 (artha) だけの注釈である。それなのに、真諦は識有を付加している。そしてそれを真諦が依他性を意味させる乱識と解説している。世親は識の顕現としての四種について artha と sattva を anākāratva 「行相がない故に」(非実形識、無行相)と説き、ātman と vijñapti を viattha-pratibhāsātva 「非実の顕現性の故に」(不如境、非実現)との二種に区別している。これは前二者を分別性、後二者を依他性と見做したものである。次に彼無故識無(境無故識無、tad (artha) -abhāvāt tad (vijñāna) api asad) の唯識無境説を説いている。これについて世親釈には所取の色等の五根意と六識想と塵等の四種である所取の境が存在しなければ、能取の識も実在しないと注釈している。この注釈中の「それ[境]が所取の境の非存在によって、それ[境]もまた能取の識は非

存在である」*tasya grāhyasyārtha-abhāvāt tad api grāhakaṁ vijñānam asat* を真諦は「所取既無、能取乱識亦復是無」と訳して、「能取の識」*grāhakaṁ vijñānam* を能取乱識と訳したものである。真諦にあっては乱識は依他性であるから、このところの「乱識の無」とは依他性の遠離を意味するものである。それは真実性ということになる。

四、真実性について

次に真実性について見ることにしよう。真実性は第五頌において *dvayaḥbhāva* (二無所有) と説かれたものである。そして、それを世親は *grāhya-grāhakaḥbhāvaḥ pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ* (真実性とは所取と能取の無所有である) と注釈している。それは所取(分別性)と能取(依他性)の二つが無所有となった状態を真実性と基本的に説くことを示している。

この真実性について第六頌は次のように説いている。⁽¹⁶⁾

『中辺分別論』

由_レ依_二唯識_一故 境無体義成
以_二塵無_レ有_レ体 本識即不生

『弁中辺論』

依_二識有所得_一 境無所得生
依_二境無所得_一 識無所得生

upalabdhiṁ samāśritya nōpalabdhiṁ prajāyate |

nōpalabdhiṁ samāśritya nōpalabdhiṁ prajāyate || (I-6)

知覚を所依として無知覚が生ずる。

無知覚を所依として無知覚が生ずる。

この偈頌に対する両漢訳はサンスクリットと比較して明らかなように偈頌のサンスクリットによって訳出されていない。この upalabdhi は動詞 viabh に前置詞 upa がついた女性名詞である。viabh には、所有する、知覚する、認識するとの意味があり、その名詞である upa-labdhi は取得、理解、知覚等の意味を持つものである。玄奘訳は upa-labdhi を有所得、nopalabdhi を無所得と訳しているが、真諦訳は次の対照から理解できるように一定していない。この両漢訳は世親の注釈によって偈頌を訳出したもので、そのために非常に達意意識になってしまっているようである。いま参考までに偈頌の訳語を比較すると次のようになる。

真諦訳		玄奘訳	
upalabdhi	唯識	識有所得	
nopalabdhi	境無体	境無所得	
nopalabdhi	塵無有体	境無所得	
nopalabdhi	本識即不生	識無所得	

この偈頌は世親によって次のように注釈されている。⁽¹⁷⁾

『中辺分別論』

一切三界但唯有識依_レ如此義外塵体相決無_二所有_一此智得_レ成。

由_二所縁境無_レ有_レ体故、能縁唯識亦不_レ得_レ生。以_二是方便_一即得_レ入_二於能取得取無所有_二相_一。

『弁中辺論』

論曰。依_二止唯識有所得_一故、先有_二於_レ境無所得_レ生_二。

復依_二於_レ境無所得_一故、後有_二於_レ識無所得_レ生_二。

由_二是方便_一得_レ入_二所取能取無相_一。

viñāpti-mātrōpalabdhiṃ nīśrityārthanupalabdhir jāyate | arthanupalabdhiṃ nīśritya viñāpti-mātrasya
 apy anupalabdhir jāyate | evam asal-lakṣaṇaṃ grāhya-grāhakayoḥ praviśati |

唯記識の知覚を所依として、境の無知覚が生ずる。境の無知覚を所依としてまた唯記識の無知覚を生ずる。このようにして、所取と能取の非有の相に入る。

この世親の注釈によって先の偈頌が訳出されたことは明らかである。それはサンスクリット文の偈頌そのままの訳では意味がとりにくいと言うことからであろうと思われる。真諦訳は例によって説明が豊富になっている。その一つとして、智が説かれることが重要視されるべきである。外塵が体相として決定して無所有となったとき智を得成すると説く。その智は本識阿黎耶識を所有しない（無所有）ところの清浄なる智を意味するものであると考えられる。また、所縁境と能縁唯識が説かれる。この所縁・能縁の説明は真諦が明確にしたものである。そして、この所縁境が無有体によって、能縁唯識も不得生のものとなる。それが真実性である。そして、それは所取能取の二無所有相に悟入することであり、真実性に悟入することである。

更に、三性はすべて真実であると説かれることについて見てみよう。これは三性共に真実であると説くことによって同一性を説くもので、三性は無自性であると説くのと同義であると考えられる。それは真実品第三頌に次のように説かれている⁽¹⁹⁾。

『中辺分別論』

性三二恒無

二有不_レ真実_一

三有無真実

此三本真実

『弁中辺論』

許_レ於三自性

唯一常非_レ有

一有而不_レ真

一有無_二真実_一_上

svabhāvas trividhaḥ asac ca nityaṃ sac cāpy atatvataḥ |

sad-asat-tatvatś cēti svabhāva-traya isyate || (III-3)

白性は三種である。それは常に無であるものと(第一性)、また有であるが真実でないものと(第二性)、有と無との真実であるものと(第三性)の三自性が認められる。

これは三性はすべて真実であると説くもので、これを世親は次のように注釈している。⁽¹⁹⁾

parikalpita-lakṣaṇaṁ nityaṁ sad ity etat parikalpita-svabhāve tatvaṁ aviparītatvāt | paratantra-lakṣaṇaṁ sac ca na ca tatvato bhrāntatvād ity etat paratantra-svabhāve tatvaṁ | pariniṣpanna-lakṣaṇaṁ sad-asat-tatvatś cēty etat pariniṣpanna-svabhāve tatvaṁ |

分別相は「常に無であるもの」という、それが分別性についての真実である、無顛倒の故である。

依他相は「有であるが真実のものではない」散乱性の故にという、それが依他性についての真実である。

真実性は「有と無との真実であるもの」という、それが真実性についての真実である。

この注釈に対する両漢訳はサンスクリット本とよく一致するのでいまはサンスクリット本だけを引用した。ただこの中で bhrāntatva について真諦は散乱(執起)と訳し、玄奘は乱性と訳している。その内容は三性共に真実(tatva)であることを説くものである。それによれば、分別相(parikalpita-lakṣaṇa)とは常に無のものである、その常に無のものであるものが無顛倒の故に、常住のものであるかのように見られることである。それが分別性(parikalpita-svabhāva)についての真実であると説いている。依他性(paratantra-lakṣaṇa)は有であるが、その有は散乱執起(bhrāntatva)による所の有であるから真実の有ではないということが、この依他性(paratantra-svabhāva)についての真実であると説いている。真実相(pariniṣpanna-lakṣaṇa)とは有の真実(依他性)と無の真実(分別性)を共に有するから、この真実性(pariniṣpanna-svabhāva)についての真実であると説いている。ここの有の真実とは依他性の有である能縁の唯識を遠離した真実の世界であり、無の真実とは分別性の常無である所

縁の境を遠離した真実の世界であろうと考えられる。ここでサンスクリットに注意をしておく。三性の *lakṣaṇa* (相) と *svabhāva* (性) が区別されて使用されている。これについては既に第一節等で論じた通りである。

五、おわりに

以上は真諦訳の『中辺分別論』における三性説について考察したものである。そこには次のような真諦訳の特徴が見い出された。初めに、依他性を意味する *abhūtaparikalpita* について見ると、この語は玄奘訳が示すように虚妄分別の訳語の方が妥当のように考えられる。それに対して、真諦訳は、それを乱識または乱識虚妄性と訳出して、依他性の意味を強く出している面がある。しかし、*abhūtaparikalpita* について見ると、相品第四頌の *abhūtaparikalpita* が世親によって *bhṛānti-mātra* と注釈され、更に安慧によって *bhṛānti-vijñāna* と解釈されたものであった。すると、真諦は安慧のように、*abhūtaparikalpita* を *bhṛānti-vijñāna* と理解して、それを合併して訳出したことになるようにも考えられる。しかし、従来、考えられたように安慧⁽²⁰⁾ (*Stīramati*, 五一〇―五七〇) を真諦 (*Paramārtha*, 四九九―五六九) の先輩とする見方は認められないことから、真諦訳の説く依他性を乱識虚妄性とする説は、彼が『中辺分別論』の記述と世親の注釈から考えた、真諦自身の説と考えられる。それは真諦、安慧が学んだところのヴァラビー⁽²¹⁾ (*valabhi*) における唯識学説であり、ナーランダ (*Nālanda*) におけるそれと異なるものであるように考えられる。次に、相品第六頌の訳のように梵本では *nopalabdhi* なのに本識 (阿黎耶識) と訳している、それを超越したものとして、智を説くあり方は真諦が阿黎耶識を俗諦の方便唯識とし、阿摩羅識 (無垢智・清淨智) を真諦の正観唯識として説くものを思い起させる⁽²²⁾。

真諦の三性説には如来藏仏性思想の影響と共に、この『中辺分別論』の影響もあったと考えられる。それは『顕識論』の三性説の説明の一部に『中辺分別論』の真実品第三の第七頌が引用されており、更には、この論の異訳として

『十八空論』があることから真諦の唯識説への影響があったものと考えられる。

注

- (1) 山口益編『漢藏対照弁中辺論』(昭和四一年、鈴木学術財団、以下、『弁中辺論』と略称)
山口益訳注『中辺分別論釈疏』(昭和四一年、鈴木学術財団)以下、和訳参照。
Susumu Yamaguchi, "Madhyāntavibhāga-tīkā." (Suzuki Research Foundation, 1966)
Gaṇin M. Nagao, "Madhyāntavibhāga-bhāṣya." (以下、長尾本と略称・Suzuki Research Foundation, 1964)
竹村牧男『弁中辺論』の三性説」(竹村牧男『唯識三性説の研究』、平成七年、春秋社)、一〇五―一八頁。
- (2) 『弁中辺論』六頁。
長尾本 十九頁。
- (3) 『弁中辺論』七頁。
長尾本 十九頁。
- (4) 『解深密經』卷第二、無自性相品第五、大正藏一六、六九四b。
- (5) 『弁中辺論』二頁。
長尾本 十七頁。
- (6) 『弁中辺論』二頁。
長尾本 十八頁。
- (7) (6)に同じ。
- (8) 長尾雅人「餘れるもの」(『印仏研』十六―二、昭和四三年三月)、一三―二七頁。
向井亮「瑜伽論の空性説」(『印仏研』二十二―二、昭和四九年三月)、三六―三七五頁。
- (9) 『弁中辺論』三頁。
長尾本 十八頁。

- (10) 長尾本 十八頁。
- (11) 『弁中辺論』五一六頁。
長尾本 十九頁。
- (12) 長尾本 十九頁。
- (13) Susumu Yamaguchi, *Madhyantavibhaga-tika*. p.21
山口益訳注『中辺分別論釈疏』二八頁。
- (14) 『弁中辺論』四頁。
長尾本 十八頁。
- (15) (14) に同じ。
- (16) 『弁中辺論』七頁。
長尾本 二十頁。
- (17) (16) に同じ。
- (18) 『弁中辺論』四四頁。
長尾本 三七―三八頁。
- (19) 長尾本 三八頁。
『弁中辺論』四四頁。
- (20) 本書第三章第二節三、二七〇―二七一頁参照。
拙論「真諦訳の『撰大乘論世親釈』における三性説について(上)〔法華文化研究〕第十三号、昭和六十二年三月、四五頁下―四六頁上。
- (21) 拙著『初期唯識思想研究』二部資料の「序」五九頁参照。
- (22) 本書第二章第一節第二項二、一七二―一七三頁。

第九節 『十八空論』における三性説

この論が『中辺分別論』の異訳であることはすでに第三章第二節(二)において明らかにした。すなわち、『中辺分別論』は永定二年(五五八)の訳出である。しかし、この異訳の『十八空論』は天嘉四年(五六三)訳出の『三無性論』より後のものとされている。この『十八空論』は『中辺分別論』と同時に訳出されていない理由から何人かの『中辺分別論疏』を真諦が訳した残簡が『十八空論』ではないかと疑われているほどである。⁽¹⁾しかし、この論は『中辺分別論』を見ながら真諦自身の唯識説によって達意的に説明訳出したものであらうと考えるものである。

この『十八空論』は『中辺分別論』の異訳であるから、本来ならば『中辺分別論』の所で論ずるべきであるが、『十八空論』が如来蔵思想の立場にある特殊性を考慮して別に論ずることにしたものである。

三性説について、ただ一ヶ所だけまとまった形で説かれるだけである。それは第十二仏性空を説く中にある。それは次のように説かれている。⁽²⁾

問、空何所爲。

答、爲清淨仏性即空、故名三性空、

問、何故名三性空。

答、仏性者即是諸法自性、何以故、自然有故、但自性有三義。一無始、二因。譬如無始生死中有心無心而法自然無因。∴故言譬如無始生死中有心無心而法自然無因也、仏性亦爾。∴故由無始仏性爲因、所以六入欲求解脱。∴

此空性爲離五〔種過〕失顯五種功德。人法是分別性、從人法生分別是依他性。就分別性覓〔人〕法

不可得、就依他性^二覺^三所分別之人法^二亦不可得、即真實性。真實無^レ体、無^レ体故無^レ相、無^レ相故無^レ生、無^レ生故無^レ滅、無^レ滅故寂靜、寂靜即是自性涅槃。

此自性空除^二五種過失^一。一除^二下劣心^一。…二除^二高心^一…三除^二著^レ虛妄^一棄^中捨^上真實^上。…

不見^レ衆生過失^二不生^二煩惱^一即棄^二虛妄^一、但見^レ衆生皆有^二仏性^一功德^二円同^一、即是能取^二真實^一。由^レ此即生^二慈悲^一成^二菩薩者^一。四能除^二我見^一…五除^二怖畏^一…

次明^二此性空能引^二五種功德^一者、一除^二下劣^一生^二正勤^一、二除^二高慢^一生^二平等^一、三除^二虛妄^一生^二慈悲^一、四除^二我見^一生^二般若^一、五除^二怖畏^一受^二正法^一。故言^二性空顯^二仏性理^一有^二五種功德^一離^二五過失^一。^甲

このところの初めの問答体は『中辺分別論』相品における、⁽³⁾

爲^二清淨界性^一、性義者種類義、自然得故、故立名^レ性、此空名^二性空^一。

の注釈に相応するようと思われる。そして、これは『中辺分別論』相品の第十九頌に相当する。⁽⁴⁾ すなわち、

gotrasya ca visuddhy-artham | (I—19a)

gotraṃ hi prakṛtiḥ svabhāvikatvāt |

又種性清淨の爲に、 (十九頌 a)

種性は実に本性なり、自然に有る義の故に。 (山口訳)

この世親の注釈は非常に簡単にされている。これに対して安慧の注釈は詳しく次のように説かれている。

gotrasya ca visuddhyārtham | (I—19a)

tasya śūnyatā prakṛtiśūnyatā | atrāiva kāraṇam āha | gotraṃ hi prakṛtir iti |
kuta etat ata āha | svabhāvikād iti svabhāvikam anādikālikam | anāgantukam
ity arthah | yathānādisamsāre kiñ cīc cetanam kiñ cid acetanam evam

ihāpi kiñ cit sadāyatanaṃ buddhagoṭṭraṃ kiṃ cic chrāvakādigōṭṭraṃ iti |
 na cākasmiṃkatvaṃ gotrasyānāpāraṃparāgatatvāc cetanācetanaviśeṣavad iti |
 sarva-sattvasya tathāgatagotrikatvād atra goṭṭraṃ iti tathātvam jñeyam
 ity anye |

又種性清淨の為に。(一一一九偈)

とはその空性は本性空なり。そのことの因を、種性は実には本性なりと言へり。そは何故か。由つて自然に有る義の故にと云へり。自然性は無始の時からあるものなり。偶来に起れるにあらず、との義なり。凡そ無始以来の生死中、或ものは有心、或ものは無心なる如く、今茲にも亦或六處は仏種性あり、或ものは声聞等の種性あるものなり。而して種性は無始以来展転して起来せるが故に、心無心の差別の如く忽然性にあらずとなり。余の人々は言う、一切有情は如来種性有るが故に茲に種性とは如来性なりと知るべしと。

この安慧の注釈はほとんど全部が『十八空論』の解釈の中に容易に見い出せるものである。それによれば goṭṭra は prakṛti であり、それは svābhāvika であり、更に tathāgata-goṭṭra であると解釈されている。goṭṭra を tathāgata-goṭṭra と説くにあたつて、安慧は「余の人々は言う」と説いて、中観学派とは異なる学派すなわち如来藏学派の説であることを明らかにしている。いまそれを比較すると、安慧の引用する sarva-sattvasya tathāgatagotrikatvād atra goṭṭraṃ iti tathātvam jñeyam ity anye | (一切有情は如来種性有るが故に茲に種性とは如来性なりと知るべし) は真諦訳の「但見衆生皆有_二仏性_一功德_同、即是取_二真實_一」に相応する。これは明らかに同一の学説によっていると考えられる。真諦は更に五種過失と五種功德と三性説を説いている。その三性説はあくまで仏性を解説する中にふれられているだけである。そのことは三性の説明が自性涅槃で結ばれていることから明らかとなる。三性の説明は簡単で、それは真實性と分別・依他両性との対峙によって説かれている。分別性とは人我法我であ

ると説き、人我法我に依止するから分別性は不可得である。依他性とはその人我法我を所依とする。所分別の人我法我を依止とするから依他性は不可得となる。この両性の不可得のものが真实性であると説いている。その真实性とは無体であり、無体であるから無相であり、無相であるから無生であり、無生であるから無滅であり、無滅であるが故に寂靜であり、寂靜はすなわち自性涅槃であると説いている。これは真实性を中心においた三性説のように思われるが明白ではない。『十八空論』にはこの外にも三性に関する断片的説があるが、いまはこれに留める。

こうして見ると真諦が安慧の学説を継承しているかのように見えるが、近年、安慧の年代を五一〇—五七〇年にかけて真諦（四九九—五六九）と同時代の人物とする人たちがいる。そして、真諦が安慧に師事し、または思想的影響を受けたことを証明する具体的資料が無い。故に、筆者は既に述べてきたように安慧を一応、真諦と同時代の人物として見ようと思うのである。

注

- (1) 『十八空論』（『印哲研』六、二〇〇頁。
- (2) 『十八空論』（『印哲研』六、一四〇—一四二頁。
- (3) 『中辺分別論』（『印哲研』六、一四〇頁。
山口益編『并中辺論』、二〇頁。
- (4) 長尾本、二六頁。
山口益訳註『中辺分別論釈疏』八七頁。
- (5) Susumu Yamaguchi, "Madhyāntavibhāga-tīkā," p. 55—56.
山口益訳註『中辺分別論釈疏』八七頁。

おわりに

真諦は中国において五六九年（太建元年）に七十才で遷化したとされている。中国に入国したのは五四六年（大同十二年）であるとされるから、四七才頃であると思われる。

玄奘が伝えた法相唯識の創設者とされる護法は五三〇—五六一年ごろの人であったとされるので真諦より後輩であるということになる。

護法 (Dharmapāla, 五三〇—五六一)・戒賢 (Śīlabhadra, 五二九—六四五) から玄奘 (六〇二—六六四) へと継承された法相唯識教学は中インドのナランダ寺院を中心とした学系であった。それに対して、真諦は西インドのウッジャニー国の出身とされることからその地で研鑽したものと考えられている。その地はヨーロッパの文化が陸と海から伝えられる所で、どちらかと言うと中インドのナランダより進取に富んだ自由な発想のできる土地柄ではなかったかと考えられる。

真諦はそのような環境において自由な学風の中で学んだのではないかと思われる。その結果、『解深密経』『瑜伽師地論』等の五姓各別説・種子の六義等を説く唯識説と一切衆生悉有仏性を説く仏性如来蔵説の二つの異った学説の融合を試みたのではないかと考えられる。それは既にインドにおいて試みられていたようでもあるがそれを中国という新天地で具体的に論じたのが真諦ではなかったのかと思うのである。

学位請求論文は四章約一千枚の原稿から構成されていたが、出版に当り第一章「真諦訳『撰大乘論世親釈』における増広付加部分の検討」(三九〇枚)を除いている(この部分は既に一部分を公表している)。本書の第一章「真諦訳『撰大乘論世親釈』における阿黎耶識説」の第一節から第八節まではその後研究発表したものである。第二章の第

一節は修士論文「阿摩羅識思想の研究」であり、第二節と第三節とはその後研究したものである。

小生が真諦の訳出諸論書を中心に唯識説の研究発表をして来たものをまとめたものが本書である。一書にまとめるに当り、修士論文に当る部分のようにその時の思考をそのまま残したものもあり、論名を変更するほどに加筆・削除したものもある。そこで本書の各章節のもとになった論考の初出の論題と所収誌および書名等を以下に記すことにする。

序 章

第一章 真諦訳『撰大乘論世親釈』における阿黎耶識説

はじめに

第一節 『撰大乘論世親釈』における此界無始時偈の解釈

「真諦訳『撰大乘論世親釈』における此界無始時偈と最清浄法界について」(『勝呂信静博士古稀記念論文集』所収、加筆)

第二節 『撰大乘論世親釈』における種子説

「真諦訳『撰大乘論世親釈』における種子説について」(『田賀龍彦博士古稀記念論集 仏教思想 仏教史論集』所収、平成十三年三月)

第三節 『撰大乘論世親釈』における道後の真如説

「真諦訳『撰大乘論世親釈』における道後の真如について」(『佐々木孝憲博士古稀記念論集 仏教学 仏教史論集』所収)

第四節 『撰大乘論世親釈』における阿黎耶の意味

「真諦訳『撰大乘論世親釈』における阿黎耶識説について」(『印度学仏教学研究』第四五巻第二号、平成九年三月)、大幅に加筆した。

第五節 『撰大乘論世親釈』における心体の概念

「真諦訳『撰大乘論世親釈』における阿黎耶識説について」(『印度学仏教学研究』四五巻二号所収、平成九年三月)、大幅に加筆した。

第六節 『撰大乘論世親釈』における阿陀那識説

「唯識説における心と身体について」(『日本仏教学会年報』五七号所収)、論名を変更、大幅に加筆した。

第七節 「付論」 真諦訳諸論書における阿黎耶識説

「真諦訳諸論書における阿黎耶識説について」(一)(二)(三)(『国訳一切経』三蔵集第二輯所収、大東出版社、昭和五十年十月、加筆)

第二章 真諦の阿摩羅識説の思想

第一節 真諦の阿摩羅識説の考察

「真諦の阿摩羅識説について」(『鈴木学術財団研究年報』8号所収、一九七二年三月)、この論文は第一節(修士論文)をまとめたものである。

第二節 『撰大乘論世親釈』における阿摩羅識説

「法華玄義」における第九菴摩羅識説について—真諦訳『撰大乘論世親釈』との関連—」(『法華経の思想と展開』所収、平成十三年三月)

「真諦訳『撰大乘論世親釈』における菴摩羅識説について」(『印度学仏教学研究』四九巻一号所収、平成十二年十二月) この二論文を一つにまとめたものである。

第三節 真諦による阿摩羅識説の概念

「真諦の唯識説の特色について」(『印度学仏教学研究』五十卷一号所収、平成十三年十二月)、加筆。

第三章 真諦の訳出諸論書における三性説

はじめに

第一節 唯識諸論書における三性説に関する形態

「三性説における *lakṣaṇa*, *svabhāva*, *nirbhavabhāva* について」(『印度学仏教学研究』二六卷二号所収、昭和五三年三月)、注記にサンスクリット語、チベット訳、漢訳の文献を加筆した。

第二節 『撰大乘論世親釈』における三性説

(1) 「真諦訳の『撰大乘論世親釈』における三性説について(上)」(『法華文化研究』十三号所収、昭和六二年三月)

(2) 「真諦訳の『撰大乘論世親釈』における三性説について(下)」(『法華文化研究』十五号所収、平成元年三月)

第三節 『撰大乘論世親釈』における変異の意味と三性説

「真諦訳『撰大乘論世親釈』における変異の訳語について」(『大崎学報』一四〇号所収、昭和六十年十二月)

第四節 『転識論』における三性説

「『転識論』における三性説について」(『棲神』六四号所収、平成四年三月)

第五節 『三無性論』における三性説

初出

第六節 『顕識論』における三性説

初出

第七節 『仏性論』における三性説

初出

第八節 『中辺分別論』における三性説

『中辺分別論』における三性説について（『大崎学報』一五〇号所収、平成六年三月）

第九節 『十八空論』における三性説

初出

立正大学仏教学部に入学して多くの先生方にご指導を頂いた。特に法華涅槃教学の布施浩岳先生、華嚴教学の坂本幸男先生、インド哲学の金倉円照先生の講筵に列なる幸を得た。大学入学の当初から仏教学仏教史学の基礎を教えて頂いたのは中村瑞隆・野村耀昌の両先生であり、また、矢崎正見、田賀龍彦、塚本啓祥、丸山孝雄等の諸先生にもそれぞれ分野でご指導を頂いた。

大学院在学中から大蔵経用語の索引作成作業を佐々木孝憲先生のもとで手伝わせて頂くようになり、長期に渡りお世話になったことに心よりお礼申し上げたい。宮崎英修先生には昭和六二年に身延山短期大学へ招いて頂き、平成七年の身延山大学へ改組の折には仲澤浩祐先生にお世話になり今日に至っていることに対し厚く感謝したい。更に一々お名前を上げることが出来ないが多くの先生方に陰にご指導頂いたことを記してお礼を申し述べたい。なお、大学院在学中からの学友である桐谷征一、坂輪宣敬、谷川海雅、丹治智義の各学友より常に励ましを受けたことに感謝したい。

出版に際しての原稿のワープロ化には一之瀬美千子氏、校正等には村田海静、岩田親静の両君にお世話になった。

記してお礼を申し上げます。

筆者は修士課程修了後、妻敦子の協力を得て約三年間、仏教発祥の地インドに学ぶ機会を得た。彼の地では援助者でマハトマ・ガンディー翁の秘書であったガンディー・インド文学協会会長のカカサンプ・カレルカル博士の勧めでヒンディー語を習学して帰国した。帰国後は、ヒンディー語を生かした新しい課題での研究を希望したが指導の先生を得ることが出来ず、博士課程では再び唯識説を研究することになった。しかし幸いにしてこのような著書を出版できる機会に恵まれたことに對し喜びを多とする所である。

索 引

人名索引

あ

安慧 64, 136, 174, 270, 335, 341, 347,
348, 385, 421, 430, 435

安慧・護法 344

池田魯参 212

字井伯寿 x, 14, 74, 92, 101, 129, 166,
184, 186, 192, 193, 212, 225, 270, 309,
310, 328, 351, 366, 375

上田義文 x, 21, 188, 329

円珍 177

慧愷 376

衛藤即応 22

円測 ix, 177, 179, 193

太田久紀 309

萩原雲来 54, 191, 225

か

戒定 ix

鍵主良敬 21

勝又俊教 21, 64, 186, 212

加藤純章 309

灌頂 196, 210

凝然 179

楠臥竜 353

求那跋陀羅 37, 136, 152

雲井昭善 194

さ

坂本幸男 189, 410

桜部建 309

佐々木教悟 21, 328

佐々木月樵 309

慈恩 175

実叉難陀 136

島地大等 192

下川辺季由 22

真興 172

真諦 136, 241, 270

菅沼晃 186, 352, 411

勝呂信静 16, 57, 190, 234, 255, 329, 492

世親 143, 241, 244, 267, 290, 331

た

高崎直道 22, 55, 165, 188, 189
190, 387, 410

武内紹晃 21, 74

竹村牧男 431

達磨笈多 39, 68, 241, 314

智顗 25, 196, 210, 221

地波詞羅 157

月輪賢隆 65, 410

寺本婉雅 22

常盤大定 157, 186, 189

曇無讖 136, 152

な

G. Nagao 110, 431

長尾雅人 x, 22, 74, 310, 311, 312, 328,
376, 431

中村瑞隆 22, 187, 189, 225, 387, 410

は

袴谷憲昭 74, 234

蓮沢成淳 189, 271, 311

服部正則 410

波羅頗迦羅密多羅	143, 217
干潟竜祥	309
深浦正文	54, 92, 101, 193, 225, 309
不空金剛	157
普寂	ix, 14, 23, 310
仏陀扇多	241
舟橋尚哉	186, 187, 411
フラワルナー	270
菩提流支	136, 152

ま

水谷幸正	21, 23
弥勒	143
弥勒・無著	232
向井亮	431
無著	ix, 143, 241

や

S. Yamaguchi	110, 431
山口益	38, 110, 188, 239, 310, 328, 351, 376, 387, 431
結城令聞	x, 351, 354
芳村修基	191
芳村 誠	187

ら

S. Lévi	101, 239, 351, 352, 387, 411
勒那摩提	13

わ

渡辺隆生	225
------	-----

和漢語索引

あ			
愛著処	64	意根	69
阿陀那識	71, 73, 77, 78, 80, 84, 87, 326	意識	115
阿毘達磨經	6	異熟識	86, 95, 290
阿毘達磨の四義	15	一	342
アビダルマ經	306	一乘思想	143
阿摩羅	183	一乘方便三乘真實	19
阿摩羅識 xi, 127, 128, 143, 146, 162, 163, 166, 168, 171, 173, 181, 198, 211, 215, 291, 339, 355		一刹那	275
菴摩羅識	186	一表識	319
阿摩羅識清淨心	182	一類にして堅住に相續して起る	323
菴（阿）摩羅識說	212	一切三界唯有識	111
阿摩羅清淨心	171	一切種子識	85, 95
阿摩勒果	136, 138, 142	一切衆生	155
阿羅漢	100	一切法	418
阿頼耶識	68, 161, 162, 215	一識說	254
阿羅耶識	123, 128, 161, 162, 291	異門	325
阿頼耶識の三藏義	93	異門義	284
阿羅耶識の八種義	117	因	7
阿黎耶	60	引自果	28
阿梨耶識	68	因事說	394, 404
阿黎耶識	5, 68, 71, 99, 104, 141, 186, 206, 221, 261, 308, 423		
阿梨耶識識体	325	う	
阿黎耶識の一分	79	有愛	61
安慧釈	148	有愛無有愛	59
安慧釈唯識三十頌論	331	有為法	212
安立真諦	375	有垢	148
		有垢真如	151, 179, 180
い		有色の諸根	80
意	67	有性	419
異	342	有情	424
		有上転依	54
		有上の転依	218
		有所得	427
		有身者識	114
		有染汚の意	82
		嚧陀南	399

有覆無記性	72
有分熏習種子	248
有流界	105

え

依境	395, 405
依止	397, 409
依止縁縁	370
依他起性	334
依他識	140
依他実性相	393
依他性	243, 244, 246, 257, 271, 274, 283, 286, 287, 288, 290, 297, 324, 334, 358, 369, 390, 400, 429,
衣裏宝珠の譬喩	209
縁識	200
縁成	392, 399
円成実自性	370
円満因	51

お

応知等	394, 403
応知不応知	403
応得因	51

か

界	5, 12, 16, 20, 21, 219
契経偈	175
界の五義	8, 9, 20
果俱有	27
客塵	169
我見熏習種子	248
果報識	17, 85, 95, 290
可滅不可滅分別	403, 404
瓶の譬喩	296
柯羅邏	84
観因果	28
観照軌	197

き

器識	113
境	263, 264, 276, 424
凝結（和合）	316
境識俱泯	217, 332
行相	276
境智無差別	165, 217
境無識無	332, 338
起惑得解	368

く

俱有	27
空	384, 415, 416, 417
空性	149, 300, 384, 416, 417, 419
空性智	220
空ずること	345
空如来藏智	153
空性の相	417
九義	297
九識	46, 53, 159, 220, 222, 308
九識義記	32, 133, 186, 211
九識説	177
俱舍論	319
九種の識	112
熏習	95, 98, 104

け

解	15
加行因	51
華嚴孔目章発悟記	142, 179
解性	20, 21
解深密経	80, 108, 234, 243
解深密経疏	179
決定	28
決定蔵論	59, 61, 117, 118, 133, 160, 177, 303
顕現	255, 258, 263, 265, 424

顯識	73, 88, 111, 116
顯識論	11, 31, 73, 88 379, 403
顯揚聖教論	103, 355
顯揚論	356, 366
顯了意依章	243

こ

恒隋転	27
五蘊身	31, 77, 90
五義	381, 383
穀種喩	97
五業	357
五根	81
五識身	90
心そのもの	67
心の体	67
心の二体	73
五姓各別説	143, 155
五相	357, 360
後得智	344, 372
五法	100, 392, 400
虚妄分別	246, 257, 258, 323, 371, 415, 416, 419, 420
言熏習	41
言説熏習種子	248, 250
金相	209
金藏土の譬喩	177, 209, 223, 303, 308

さ

最極清浄	175
最清浄法界	16, 17
在纏位	159
三解脱門	45
三種乗	197
三自性	340, 389
三自相	357
三受	30
三種熏習種子	248, 250, 251

三種乗	47
三種龜重	44
三種の種子	285
三種の真如	53
三障	52
三性	230, 414
三性三無性	11
三性三無性説	234
三性説	105, 243, 324, 333
三性の性	382
三証明	295
三性論偈	334, 338
三真如	48, 208
三相	103, 230, 357
三相説	243, 270
三法展転因果同時説	326
三煩惱	45, 48, 208
三品の意識	115
三無性	373, 389, 390, 405
三無性義	103, 106, 178, 260, 355, 358
散乱(執起)	429
三量	267, 270
三量説	268

し

四愛	63
四阿黎耶	60
識	67, 306
識有	425
識有説	332, 338
識作用	285
識所転変	320
識所変	320
識説	88
識蔵	138
識体	265
識転変	286, 322, 331
識変異	254
自熏習種子	275
四向	128

四趣	87	差別	292
四取	104	差別章	242
四種言説識	113	差別分別	293
四種識	262	取陰	81
四種清淨	315	十惡業	87
四種の清淨なる法	300	十一識	248, 250, 251, 319
四種の清淨法	220	十義	297
自性	292, 295, 346, 257	受用識	200
資成軌	197	執持	86, 118
自性淨	170	種子	96, 105, 163, 201, 308
自性成就	179, 298	種子生現行の同時因果	27
自性清淨	137, 156	種子説	25
自性清淨心	145, 169, 171, 217	種子の六義	25, 201
自性清淨藏	9	住処	281
自性涅槃	395, 435	受生識	81
自性の性	340	十善業	87
自性分別	293	執藏義	94
自心淨	144	十地	34
自心の淨	146	十八界	7, 82
似塵識	402	十八空論	108, 169, 173, 182, 413, 433
自相	277, 279	勝鬘經	152
次第緣依	82	宿業熏習執	96
四諦觀	45	宿業熏習	96, 336
自他異識	114	授決集	177
七種真如	108	受識	200
実義	402	受者識	115
習氣	97, 98, 140	衆生の信樂	381
實在するもの	345	所取能取	419
十使	104	種姓	143
十種義	391, 399	種姓性・真性	140
実相	402	出世間清淨心	18
四顛倒	63	修多羅の四義	15
四倒	63	出世間	163
四徳	204	出世間智	348
四徳の種子	37, 219, 222	出世間法	21
四念処	10	出世無分別智	174, 363
四波羅蜜	220	出纏位	152, 159
四法	50, 203	種本	120
四法の種子	37, 219, 222	性	10, 14, 20, 281, 383, 386
四無顛倒	36	生陰	84
釈応知勝相品（所知相章）	313	正觀唯識	108, 172

生起識	200, 326	常樂我淨	205
小空經	417	常樂我淨の四波羅蜜	33
性決定	28, 224	常樂我淨の四徳	36
正見	36	摂論	177
摂持	400	所縁境	428
淨識 46, 47, 146, 172, 175, 182, 184, 206, 207, 211, 216		所知相章	231
生死種子	198	所分別	321
生死の種子	31, 211	所分別の塵	325
摂受	275	思量	71, 79
清淨	289, 300	四漏	104
清淨依他	393	塵、境	414, 422
清淨境界	283	心意識の三体	67
清淨成就	179, 298	心意識	69
小乗諸学派	63	身識	112
無垢智	167	塵識	112
清淨心	168	真実	281
清淨道	303	真実性 243, 280, 282, 286, 336, 337, 355, 363, 368, 371, 426	
証成道理	268	真実性阿摩羅識	362
清淨なる心	345	真実性相	267, 393
清淨なる識	164	真実相	243, 266, 429
清淨分	209, 306	真実無性（勝義無性）	374
成所作智	89	身受	121
生死輪廻	29	真性軌	197
淨心	109	心性淨	144, 147
聖人性	128, 184	心性本淨	171, 173
摂大乘論	296, 366	心身一如の修行	90
摂大乘論略疏	ix, 14	心身一体	90
摂大乘論世親積	x, 26, 59, 134, 414	塵相	267
摂大乘論	ix	心僞重	44
淨智	153, 157	心体（識体）	69
性の五義	10, 11, 379, 380	真諦	165
淨分の依他性	337	尋第二体	74
淨品不淨品	287	真如 300, 302, 337, 346, 349, 407, 408, 409, 410, 419	
勝鬘經	185, 340, 382	真如凝然	408
生無性性	348	真如隨縁説	406
正聞熏習	16	真如智	42, 49
声聞乘	58	真如等	301
成唯識論 ix, 3, 78, 93, 99, 320, 322, 331, 343		真如は凝然として諸法を作さず	224
成唯識論述記	175	心煩惱	40

心本清淨 170

す

隋逐至治際 27

数識 113

せ

性質 295

聖人 52, 149, 152

世間法 21

世識 113

世親釈 x, 12, 32

刹那滅 27

善惡趣生死識 114

染濁依他 393

染汚 70, 425

染汚識 72

染汚清淨 355

染汚の意識 84

染汚分 209, 306

前六識 30

そ

相 280

増一阿含經 58, 60

藏義 9

藏識 81, 94

相章 242

雜染 70, 86, 289

雜染清淨 397

雜染（染汚）の意 68

雜染の法の種子 64

相無性 374

増益損減 402

俗智 42

龜重習気 336

相統 98

た

体相 393, 400

第一名言相 360

大円鏡智 89

第九阿摩羅識 181

第五非執著相 362

第三名義相 361

対治 100, 106

第四執著相 362

待衆縁 28

大乘起信論 205

大乘莊嚴經論 145, 217, 315

大乘入楞伽經 136

大乘の正法の教え 301

大乘密嚴經 154, 157

大乘唯識論（『唯識二十論』の訳） 319

大乘唯識論序 363

第二所言相 361

第八識 181

大般涅槃經 137

大方等如来藏經 137

第六意識 83, 87, 90

宅識 94

断見 62

ち

智 428

智慧種子 198

智慧の種子 31, 203, 206, 211

中陰 84

中観学派 435

中道義 418

中辺分別論 109, 147, 151, 244, 260, 262,

270, 334, 383, 386, 433

中辺分別論釈疏 414

中論 97

つ	
通解	16
通相	401
通達	396, 405

て	
転識	322
転識得智	89
転識論	3, 93, 100, 133, 173, 322, 331, 338
天台宗論義二百題	177
顛倒	324
転依	19, 32, 50, 125, 145, 149, 160, 161, 167, 215, 218, 222
転依力	164
転変	166

と	
道後	106
道後真如	49, 221
道後の真如	25, 39, 46, 52, 202, 207, 211
道前	106
道前の真如	48
道中	106
道中の真如	48
等無間	71
等無間縁	70
土相	209

な	
ナーランダ	430

に	
肉麤重	43, 44
肉煩惱	40
二自性	356

二十唯識論帳秘録	ix
二種の真如	298
二縛	359
二分依他性	223
二分依他性説	307
二無所有	426
若無等	397, 406
入楞伽經	136
如如	365
如如智	165, 174
如来	52
如来功德莊嚴經	175
如来出現四種功德經	58
如来藏	141, 158, 178, 179, 205, 302, 381, 410
如来藏学派	435
如来藏經	138, 147, 177
如来藏空智	154
如来藏思想	380, 386, 389
如来藏心	339, 363
如来藏智	153, 220
如来藏の五義	9
如来藏仏性	10
如来藏仏性思想	430
如来藏仏性の五義	8, 9, 10
如来そのもの	156
如来の種姓	142
如来の法身	35, 54, 204
如来の本識	42
人法の二無我	385
人法兩執	368, 370

ね	
念念滅	27

の	
能引顯自果	28
能縁唯識	428
能取の識	426

能藏義	94
能分別	321, 331

は

八九識	139
八九種種識	139, 140
八種の相	123
八種世法（世間八法）	49
般若	291
般若中道	419

ひ

非安立諦観	45
非異非不異	342
非気絶者	122
秘義分別摂疏	13
非常事	120
皮亀重	43, 44
皮・肉・心の三煩惱	39, 46
皮煩惱	40
表識	264, 317
平等性智	350

ふ

ヴァラビー	430
不一不異説	340, 343, 379
不空如来蔵智	153
福德の智慧	33
不虛妄義	407
不生滅性	142
膚亀重	43
仏種性	155
仏性	51, 178, 180, 210, 301, 308
仏性・如来蔵の存在	138
仏性体	50
仏性如来蔵性	48
仏性如来蔵	52
仏性如来蔵説	34, 224

仏性論	8, 34, 169, 204, 389
仏密意	347
不變易義	407
分別識	29, 30, 73, 88, 111, 116, 198, 200
分別章	243
分別性	243, 278, 282, 292, 297, 334, 358, 367, 368, 371, 392
分別性相	263
分別相	243, 264, 429
分別名	391, 399
分明	119, 120

へ

別義	284
別相	401
変異	254, 256, 265, 267, 286, 313, 317, 327
変異意識	314, 327
遍計所執	279
遍計所執自性執	393
遍計所執自性	392
變化智	158

ほ

宝性論	6, 12, 147, 151, 382, 383, 389
煩惱識	87
方便唯識	108, 172
法華経	185, 209
法界	16, 18, 21
法界の五義	18
法華玄義	25, 46, 186, 209, 211, 221
法性	341, 348, 361
法性心	144
法身	32
法身の種子	32
本	119
本識	255, 291, 307, 319, 326, 423, 430
本識の変異	326
本性清浄	35

本性明亮 149
煩惱業 30, 201
煩惱体 372
梵囀日羅駄親私記 172
凡夫 52
凡夫性 128, 184
本来清淨 106
本来是有 33

ま

末那識 77, 79, 87

み

密意等 403
妙觀察智 89
名熏習 41
名言熏習種子 41
名字言説 406

む

無為法 212
無有愛 61, 62
無有性 350
無垢 147, 148, 156
無垢識 175, 176, 181
無垢清淨 35, 49, 106, 208
無垢真如 151, 179, 180
無垢智 158, 167, 184, 218, 219
無識定 121
無自性 346
無始時来 5
無始時來界 7
無始世來性 12
無自然性 374
無性 350, 390
無所有 278, 282, 359, 415, 421
無常 293
無性・無自性 233

無上依經 172
無生性 348, 349
無性性 375, 390
無常性 343
無上転依 54
無上の転依 218
無所得 427
無真性（無性性） 391
無相性 349
無顛倒義 282
無覆無記 85
無分別義 283
無分別後得智 206
無分別智 360, 372
無變異 62, 327
無變異性 282
無明住地 154
無無性 350
無流界 105
無漏界 217

め

迷乱性 322

も

聞熏習 19, 32, 50, 202, 222, 290

ゆ

唯一淨識 365
唯識 277
唯識為体 259
唯識義 332
唯識三十頌 173, 176, 321, 324, 331,
334, 344, 347, 385
唯識三十頌安慧釈 78
唯識三十頌釈 6
唯識実性 407
唯記識性 349

唯識説	224
唯識の智	216
唯識無境説	425
用識	113
瑜伽論	61, 118, 134, 160, 234, 268, 271
瑜伽論研究	184

ら

乱識	256, 260, 262, 274, 277, 279, 323, 358, 365, 414
乱識虚妄性	421
乱識と乱識の変異	259

り

離真相	391
楞伽阿跋多羅宝經	136
楞伽經	13, 136, 141, 339
了義・不了義經	404
了別	424

輪廻転生	61
------	----

れ

歴代三宝紀	133
-------	-----

ろ

六境	83
六根	83
六識	83
六趣（六道）	78
六道	14
六道の輪廻	80
六波羅蜜等	301

わ

惑乱	333
和合意識	314
和合識	314

欧 文 索 引

A

ābhāsa	263
abhāva	406, 415
abhāva-sūnyatā	385
abhisamaya	15
abhūtakalpa	414
abhūta-parikalpa	258, 323, 415, 416
abhūta-parikalpatva	420, 421
ādāna-vijñāna	72, 77, 81, 326
adhisthāna	323
ālaya	57
ālaya-abhirāma	58
ālaya-arāma	58
ālayākhyam vijñānaṃ	64
ālaya-sammuditā	58
ālaya-vijñāna	57, 81, 94, 137, 291, 326
ālaya-vijñāna-vijñapti	325
amala	142, 147, 156, 183
amala-citta	182, 345
amala-jñāna	153, 154, 157, 159, 168, 176, 184, 218, 219, 291, 363
āmalaka	142
amala-vijñāna	146, 166, 175
amala-viśuddha-citta	171, 173, 182
Amoghavajra	157
ananya	342
anityatā	343
anutpāda	141
arahitatā	338
artha	263, 264, 272, 276, 290, 414, 422
artha-lakṣaṇa	267
artha-pratibhāsa-vijñāna	261
Asaṅga	143, 241
āśraya-parāvṛtti	145

āśraya-parivṛtti	160, 167, 181, 218
āśraya-parivṛtti-balādhāna	164, 181
atad-bhāva-sūnyatā	385
ātma-bhāva	279
ātma-pratibhāsa-vijñāna	262
avabhāva	281
avaśiṣṭa	417
avikāra	282, 327, 359

B

bhrāntatva	429
bhrānti-mātra	262
bhrānti-vijñāna	277, 279
Bodhiruci	136, 152
<i>Bodhisattva-bhūmi</i>	175
Brgyal ba	314, 316
buddha-dharma	334
buddha-gotra	155
buddhatva	180

C

citta-śarīra	67
cittatva	67
<i>Cūlasuññatasutta</i>	417

D

daṇ po	119
dgra bo	160
dharma	359
Dharmakṣema	152
dharma-pudgala-abhiniviṣṭa	385
Dharmarakṣama	136
dharmatā	348, 359, 361

dharmatā-citta	144
dhātu	5, 14, 20, 219, 383, 386
Divākara	157
dri med 'ses	157
dvayābhāva	426
dvaya-graha-vāsana	336

E

eka-vijñapti-mātra	319
--------------------	-----

G

gnas gyur pa	125, 162
gocara	405
gotra	7, 14, 20, 140, 143, 435
grāhakaṃ vijñānaṃ	426
grāhya-grāhakābhāva	415
gsal ba	119, 120
gshan gyi dbaṅ gi mtshan ñid	243
gshan gyi dbaṅ gi ño bo ñid	243
Gunabhadra	136, 152

H

ḥche ḥpho ma	122
hetu	7
ḥgyur ba	316

J

jñāna	290
jñeya-lakṣaṇa	231

K

kalala	84, 313
karma-vāsana	336
kleśa	70
kliṣṭa-manas	68
kun tu brtags paḥi mtshan ñid	243

kun tu brtags paḥi ño bo ñid	243
------------------------------	-----

L

lakṣaṇa	230, 242, 251, 252, 280, 430
lakṣaṇa-niḥsvabhāva	347
las	120
len pa	118
lokōttara-jñāna	174, 363
lus tshor	121

M

Mahāyāna-saṃgraha	241
Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣya	241
Maitreya	143
manana	79
manas	67
mano-nāma-vijñāna	77
mtham ñid	295

N

na svayambhāva	374
Nālanda	430
nāsti cāsyārthas	425
niḥsvabhāva	230, 345, 350
niḥsvabhāvātā	375
nirmala	148
nirmala-jñāna	167, 218
nirmala-tathatā	180
nirmana-jñāna	158
ño bo ñid	257
nopalabdhi	427

P

Paramārtha	ix, 136, 241
paramārtha-niḥsvabhāvātā	347, 350, 374
paratantra-dharmatā	341

paratantra-lakṣaṇa	243, 246, 385, 429
paratantra-svabhāva	243, 271, 273, 274
parijñāna	403
parikalpita	279
parikalpita-lakṣaṇa	243, 264, 385, 429
parikalpita-svabhāva	243
pariṇāma	166, 254, 265, 320, 327
pariniṣpanna	281
pariniṣpanna-lakṣaṇa	243, 266, 385, 429
pariniṣpanna-svabhāva	243, 280
paripūrṇa-sthāna	281
pariyāya	284, 325
phalya-gata-dausthulya	43
Prabhākaramitra	143
prabhāsa	255
prabhāsvaratva-citta	109
prajñā	291
prakṛti-citta	145
prakṛti-parisuddha	137
prakṛti-prabhāsvara-citta	144, 147
prakṛti-prabhāsvaratva-citta	171
prakṛti-śuddhatva	156
prakṛti-sūnyata	385
prakṛtya prabhāsvatva	149
pratibhāsa	255, 265, 272
pratisaraṇa	399
pratyamitra	160, 181

R

rahitatā	336, 341
----------	----------

S

sa bon	120
samala	148
samala-tathatā	180
samānya-lakṣaṇa	401
saṃatāna	323
saṃdhi	403

saṃgraha	400
saṃkleśa	70
saṃmūrchita	314, 316
saṃmūrchita-mano-vijñāna	314, 327
sāra-gata-dausthulya	43
satta-pratibhāsa-vijñāna	262
sattva-rāsi	155
sems med sñoms par hjug pa	121
Śikṣānandha	136
sprul pa ye śes	158
Sthiramati	136, 174
śuddha-jñāna	153
śūnya	350, 384, 416
śūnyatā	152, 345, 384, 416, 416
śūnyatā-jñāna	220
śūnyatā-lakṣaṇa	417
su-viśuddha	167, 175
suviśuddha-dharma-dhātu	17
svabhāva	10, 230, 242, 257, 290, 344, 350, 361, 380, 382, 383, 386, 430
svabhāva-parikalpa	293
svabhāvatā	340, 345
svacitta-śuddha	144, 146
sva-lakṣaṇa	277, 279, 401
sva-vāsanā-bīja	273

T

tathābhāva	349
tathāgata-dharma-kāya	54
tathāgata-garbha	137, 381
tathāgata-garbha-hṛdaya	339, 363
tathāgata-garbha-jñāna	220
tathāgata-gotra	142, 435
tathāgatatva	156
tathatā	359, 407
Theg pa chen po bsdus pa	241
Theg pa chen po bsdus paḥi ḥgrel pa	241
traya-lakṣaṇa	230, 234, 243
traya-svabhāva	230, 234, 242, 243

tvag-gata-dausthulya 43

U

upadāna 118

upalabdhi 427

utpāda 141

utpatti-niḥsvabhāvatā 347

V

Valabhī 430

vāsanā 98, 105, 140

vastu 334, 344, 360

Vasubandhu 143, 241

vibhakti 399

vijñāna 67, 290, 423

vijñāna-pariṇāma 255, 286, 321, 326,
331

vijñapti 252, 317, 335

vijñapti-mātra 264, 265, 272, 277

vijñapti-mātratā 259, 349, 407

vijñapti-pratibhāsa-vijñāna 262

vikalpa 331, 335

vikāra 316

vipāka-vijñāna 290

viśesa-parikalpa 293

viśuddha 183

viśuddha-vijñāna 134, 164, 166, 168,
175, 181, 182, 184

Y

yathābhūta-cittamātra 349

yathābhūtārtha-darsana 372

yoṇs su grub paḥi mtshan ñid 243

yoṇs su grub paḥi no bo ñid 243

岩田諦静（いわた・たいじょう）

1938年 福井市に生まれる

1963年 立正大学仏教学部仏教学科卒業

1977年 立正大学大学院博士課程（仏教学専攻）満期退学

1994年 博士（文学）学位取得

現 在 身延山大学仏教学部教授

著 書 『初期唯識思想研究』（大東出版社）

『仏教における「こころ」と「からだ」― 初歩唯識入門 ―』
（山喜房佛書林）

主要な論文 「真諦の阿摩羅識説について」

「真諦訳『摂大乘論世親釈』における三性説について」

『法華玄義』における第九菴摩羅識説について」など。

真諦の唯識説の研究

2004年 3月15日 印刷

2004年 3月20日 発行

著 者 岩 田 諦 静

発 行 者 浅 地 康 平

印 刷 者 小 林 裕 生

発行所 株式会社 山喜房佛書林

〒113-0033 東京都文京区本郷5-28-5

☎03-3811-5361 振替 00100-0-1900

ISBN4-7963-0149-6